Số hóa bởi Trung tâm Học liệu - Đại học Huế và Tạp chí Khoa học - Đại học Huế

NĂM THỨ IV

SỐ 1

THÁNG 2

1961

ĐẠI-HỌC

KỶ-NIỆM GIÁO-SĨ ĐẮC-LỘ

Giới thiệu . . . . . ĐẠI-HỌC

Những chặng đường của chữ viết Quốc-ngữ . . . . . THANH-LÃNG

Quan-điểm Thần-học trong « Phép giảng tám ngày » của Giáo-sĩ Đắc-lộ . . . . . NGUYỄN-KHẮC-XUYÊN

Xã-hội Việt-nam trong con mắt của cố Đắc-lộ . . . . . BỬU-KẾ

Cha Đắc-lộ với sự thành-lập Giáo-hội Công-giáo Việt-nam . . NGUYỄN-PHƯƠNG

*

CHINH-PHỤ-NGÂM VÀ TÂM-THỨC LÃNG MẠN CỦA KẺ LƯU ĐÀY : *LÊ TUYÊN* — Ý THỨC VÀ SỰ SỐNG : *CAO-VĂN-LUẬN*

VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ

Chủ trương biên-tập : **NGUYỄN-VĂN-TRUNG**

Mục Lục

ĐẠI-HỌC	*GIỚI THIỆU*	3
THANH-LÃNG	*NHỮNG CHẶNG ĐƯỜNG CỦA CHỮ VIẾT QUỐC-NGỮ* . . .	6
NGUYỄN-KHẮC-XUYÊN	*QUAN-ĐIỂM THẦN-HỌC TRONG « PHÉP GIẢNG TÁM NGÀY » CỦA GIÁO-SĨ ĐẮC-LỘ*	37
BỬU-KẾ	*XÃ-HỘI VIỆT-NAM TRONG CON MẮT CỦA CỐ ĐẮC-LỘ*	58
NGUYỄN-PHƯƠNG	*CHA ĐẮC-LỘ VỚI SỰ THÀNH-LẬP GIÁO-HỘI CÔNG-GIÁO VIỆT-NAM*	71
LÊ-TUYÊN	*CHINH-PHỤ-NGÂM VÀ TÂM-THỨC LÃNG MẠN CỦA KẺ LƯU ĐÀY*	88
CAO-VĂN-LUẬN	*Ý THỨC VÀ SỰ SỐNG*	159

Thư từ, bài vở gửi về : Ông NGUYỄN-VĂN-TRUNG
Giao dịch cùng tòa báo : Ông NGUYỄN-ANH

Bưu-phiếu và Ngân-phiếu gửi về :
Linh-mục CAO-VĂN-LUẬN

TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU ĐẠI-HỌC HUẾ
Tòa-soạn và Trị-sự : *Số 20, đường Lê-đình-Dương HUẾ*

Số hóa bởi Trung tâm Học liệu - Đại học Huế và Tạp chí Khoa học - Đại học Huế

ĐẠI-HỌC

TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ

Kỷ-niệm Giáo-sĩ Đắc-lộ

Trở lại lịch-sử để tưởng niệm những người đã có công với đất nước, chủ đích là để rút những bài học cho hiện tại. Sự kiện một số vị thừa sai Âu-châu sang Việt-Nam rao giảng Thiên-chúa-giáo đồng thời cũng là những người đặt những viên gạch đầu tiên cho việc thành lập chữ Quốc-ngữ không phải là một ngẫu-nhiên may mắn, nhưng do một quan-niệm về truyền giáo. Các vị đó nghĩ rằng Sứ điệp của Thiên-Chúa-giáo có tính cách phổ biến nhưng mỗi dân tộc, mỗi thời đại sẽ đón nhận Tin vui cứu rỗi của Đạo-giáo bằng những cách thể riêng biệt của mình. Nói cách khác, Đạo-giáo chỉ được đón nhận nếu được trình bày giới thiệu bằng tiếng nói dân tộc và hơn nữa nếu đảm nhận được những giá trị tinh thần của dân tộc. Với một quan niệm như thế, các vị thừa sai đầu tiên kia đã nỗ-lực tìm cách xây dựng một ngôn ngữ và tìm hiểu những tinh-hoa riêng biệt của Văn-hóa dân tộc như cửa ngõ đưa tới Đạo giáo.

Công trình thật đẹp đẽ. Tiếc thay, những cố gắng ban đầu bị gián đoạn và hầu như bị bỏ rơi nơi những người tiếp tục các ngài đảm nhận công việc truyền giáo vì một tình cờ không may đã xẩy ra là công việc truyền giáo đã bị quan-niệm và thực hiện lệch lạc với hiện tượng bành trướng xâm lăng của Đế-Quốc thực dân.

Cho đến ngày nay, trong khi chữ Quốc-ngữ đã tiến bộ mau lẹ trên con đường kiện toàn, thì ngôn ngữ để biểu lộ đời sống Công-giáo vẫn không khác bao nhiêu ngôn-ngữ thời giáo-sĩ Đắc-Lộ và nhất là Thiên-Chúa-giáo chưa « đảm nhận được » những giá trị đặc biệt của Văn-hóa dân tộc. Gần đây Tòa-Thánh La-mã đã nâng hàng Giáo-phẩm Việt-Nam lên địa vị trưởng thành. Nhưng phải nhận rằng công việc cần thiết mặc một hình thức dân

tộc cho Đạo-giáo chưa được thực sự chú trọng tới và xúc tiến một cách đại qui mô. Người ta vẫn còn chờ đợi một ngôn-ngữ Việt-Nam của Thiên-Chúa giáo, một văn-chương Công-giáo hay một tư-tưởng Công-giáo Việt-Nam. Sự thiếu sót hay sự nghèo nàn đó không những là một thiệt thòi cho Thiên-Chúa-giáo ở Việt-Nam, mà còn là một thiệt thòi cho dân-tộc Việt-Nam. Một người không Công-giáo Pháp có thể hân hoan đón nhận những Péguy, Claudel Bernanos không phải chỉ như một văn-chương của Công-giáo là một tôn giáo mình không theo, nhưng còn như là một đóng góp làm cho phong phú thêm dưới muôn vẽ, ngàn màu, nền văn-hóa dân-tộc. Cũng như một người Công-giáo Việt-Nam có thể sẵn sàng đón nhận những Quan-Âm Thị-Kính, Phan Trần, Cung-oán Ngâm-khúc, ca dao đượm Triết-lý Phật-giáo như những phong phú của Văn-hóa dân tộc.

Hơn ba trăm năm hiện diện trên đất nước! Thiên-Chúa giáo đáng lẽ không còn phải là người khách lạ, trên bình diện Văn-hóa. Giả sử đã có những nổ-lực liên-tục tiếp theo những cố gắng của các vị Thừa sai tiền phong, chắc chắn Thiên-Chúa-giáo ở Việt-Nam ngày nay đã có một khuôn mặt khác. Người Công-giáo cũng như mọi người Việt-Nam ân hận ghi nhận sự thiếu sót đó. Kỷ-niệm người đi trước thiết tưởng cũng là dịp để thức tỉnh và nhận định trách nhiệm của mình trong hiện tại.

Trong ý-định đó, nhân cơ hội này, chúng tôi căn-cứ vào những tài liệu mới mẽ nhất để phác họa lại bộ mặt của một thời-đại với những lối nhìn vũ-trụ của người xưa, những thái-độ của họ trước cuộc đời và những nỗ-lực mà họ đã tung ra để thể-hiện lên lối nhìn đó.

Để góp một phần vào việc làm sống lại lịch-sử, Viện Đại-Học do sáng kiến của Tạp-Chí Đại-Học, một đàng cho ấn-hành một số báo đặc-biệt, một đàng sẽ tổ-chức một cuộc triển-lãm. Số báo đặc-biệt không những viết về thân thể, sự nghiệp của Giáo-sĩ Đắc-Lộ, nhân đây nhìn lại để kiểm điểm những chặng đường Giáo-sĩ đã hoạt-động, mà cả những chặng đường chuẩn bị và theo sau Giáo-sĩ. Nhất là phác họa những nỗ-lực và chặng đường tiến của chữ Quốc-ngữ từ ngày phôi thai đến lúc thành hình. Trích và ghi nhận những tài liệu mới nhất để đặt lại hay đặt làm nghi vấn nhiều vấn đề mà người ta cho là chân lý

Trong phần triển lãm, chúng tôi sẽ trình bầy tất cả những tài liệu mà Viện đã cố công tìm kiếm từ hai năm nay tại các Thư-viện Tòa Thánh Vatican và

Thư-viện Quốc-gia Pháp. Mấy ngàn trang sách cổ đã được chụp vi diện (microfilmés), đa số đã được rữa thành ảnh, đóng hành tập. Trong số đó có gần hai chục cuốn sách viết tay bằng chữ Nôm do Giáo-sĩ Girolamo Maiorica chủ trương biên tập. Đó là những tài liệu để từ 1634, nghĩa là trước Giáo-sĩ Đắc-Lộ. Rồi các tài liệu về công thức rữa tội ra đời vào khoảng 1645 đến 1651. Sự nghiệp của chính Giáo-sĩ Đắc-Lộ năm 1651 cũng được rửa ra ảnh và trình bày tại đây. Đặc biệt là gần 30 cuốn sách viết tay bằng chữ Quốc-ngữ do Linh-mục Phi-Li-Phê Bĩnh chủ trương vào khoảng 1794 đến 1830.

Trong số ấy, người ta chú ý nhất đến mấy cuốn tự điển Việt-Bổ và Bổ-Việt. Có thể là mấy cuốn tự điển thất lạc của Gaspar de Amaral và Antonio Bonbosa không ?

Đấy là mấy điểm mà chúng tôi muốn đặt ra hay đặt lại với các giới văn-hóa toàn quốc khi nhìn lại một chặng đường nhân một cuộc kỷ-niệm.

ĐẠI-HỌC

Những chặng đường của chữ viết Quốc-ngữ

Người ta đã viết về giáo-sĩ Đắc-Lộ và chữ Quốc-Ngữ nhiều lắm. Hôm nay chúng tôi chỉ muốn nhân một cuộc kỷ-niệm mà nhìn lại những chặng đường của Chữ Quốc-Ngữ về phương diện *chữ viết*.

Không cần phải nhắc lại, ai cũng đã biết, để tiến tới hình thức hiện nay, Chữ Quốc-Ngữ đã phải vượt qua hàng mấy thế-kỷ với thái-độ dò dẫm ngập ngừng.

Để dễ nhận định sức biến-hóa của Chữ Quốc-Ngữ, ta cần biết việc la-tinh hóa chữ viết Việt-Nam không phải sáng kiến riêng gì của các nhà truyền giáo tại Việt-Nam và càng không phải sự nghiệp của một cá-nhân nào cả.

Việc phiên-âm tiếng Nhật được bắt đầu ngay từ khoảng 1552. Đến năm 1591, trong số sách truyền giáo tại Nhật, đã có 16 cuốn viết bằng tiếng Nhật theo mẫu tự la-tinh. Những cuốn như giáo-lý đạo Kitô (1592) hay Tự-điển Bồ-Nhật phải đã ảnh hưởng đến các nhà truyền giáo tại Việt-Nam.

Cũng suýt soát với việc phiên-âm tiếng Nhật, việc cố-gắng dùng mẫu tự la-tinh để phiên-âm tiếng Trung-hoa đã được các giáo-sĩ như Ricci, Rugieri, Trigault khởi thảo ở Trung-Hoa. Giáo-sĩ Trigault cũng đã chép một cuốn ngữ-vựng phiên âm chữ Hán.

Những sự kiện trên đây xảy ra vào khoảng cuối thế-kỷ XVI.

Việc phiên-âm hai tiếng Nhật-Bản và Trung-Hoa càng có ảnh-hưởng đến việc phiên âm tiếng Việt-Nam khi mà nhiều nhà truyền giáo, chính ra được chỉ-định sang truyền giáo ở Nhật Bản hay Trung-Hoa, nhưng vì ngăn trở không vào hai nước trên được mới phải đổi hướng mà vào Việt-Nam.

Như vậy, việc phiên-âm tiếng Việt bằng mẫu tự la-tinh có lẽ chỉ là bắt chước công việc la-tinh hóa tiếng Nhật-Bản và tiếng Trung-Hoa. Có điều lạ là, do một hoàn cảnh lịch-sử đặc-biệt, lối viết chữ mới được chấp nhận ở Việt-Nam còn ở hai nước Trung-Hoa và Nhật-Bản mọi nỗ lực đều đã tan ra thành mây khói.

Riêng đối với lối phiên-âm tiếng Việt-Nam, tuy đã có gần 4 thế-kỷ lịch-sử, mà tài liệu của những thế-kỷ đầu cũng là ít ỏi lắm.

Để dễ nhận định cái mà chúng tôi gọi là *những chặng đường* của Chữ quốc ngữ, chúng tôi tạm chọn làm mục tiêu những niên lịch trong đó lịch sử còn ghi nhận được một số văn liệu.

I. CHẶNG 1631.

Theo sự khảo cứu hiện nay của chúng tôi thì tài liệu cổ nhất về tình trạng chữ quốc ngữ hồi phôi thai là tài liệu của giáo sĩ Christophoro Borri trong cuốn « *Relatione della nuova missione delli P.P. della Compagnia de Giesu al Reguo della Cocincina. Peritta dal Padre Christoforo Borri, Uilanese della medesima Compagnia, che fu uno de prime ch'entrono in delto Reguo. Alla Santita di N. Sig. Urbano PP. Ottavo In Roma, 1631* ».

Trong cuốn sách của Christoforo Borri chúng ta gặp rất nhiều chữ quốc ngữ không có đánh dấu.

— Có những danh từ chung như:
SAYC, CHIU (sách, chữ) — SAYC, KIM (sách, kinh) — CHIA (chữ) — OMGNE (ông nghè) — ONSAIJ (ông sãi) hay ONSAI (ông sãi) — Nuoccman (nước mặn)—MA (ma)—MAQUI, MACÒ (ma quỉ, ma cỏ) — BŨA CHIUUA (vua chúa) — KEMOI (kẻ mọi).
— Có những danh từ địa lý như:
CHIAMPA (Chàm) — GACCIAM (kẻ chàm) — QUAMGUYA (Quảng nghĩa) — SINNUA (Thuận-hóa) — QUIGNIN (Qui-nhơn).
— Lắm khi có cả một câu ngắn hoặc dài như:
DÀ, DÈN, LÙT (đã đến lụt) — SCIN MOCAIJ (xin một cái) — DA, AN, NUA, DA, AN, HET (đã ăn nữa, đã ăn hết). — TUI CIAM BIET (tôi chẳng biết) — ONSAIJ di lay (ông sãi đi lại) — CON GNO MUON BAU TLOM LAOM HOALAOM CHIAM ? (con nhỏ muốn vào trong lòng Hòa-lan chăng?), MUON BAU DAU CHRIS TIAM CHIAM (Muốn vào đạo Christiam chăng?).

Do những văn kiện như trên, ta có thể có những dự phòng sau đây về tình trạng chữ quốc ngữ vào năm 1631.

1. Có lẽ chữ quốc ngữ thời kỳ phôi thai không có dấu như ngày nay:

Ngoài một thứ dấu tương tự như dấu huyền mà không phải dấu huyền, chữ quốc ngữ theo như cuốn ký thuật của Borri đều không có dấu. Có thể là chữ quốc ngữ hồi đầu chưa có dấu, nhưng những tài liệu trên đây chỉ cho chúng ta dự đoán thế thôi chứ không có bằng chứng. Biết đâu vì tiếng Ý—thứ tiếng mà Borri dùng để viết tập ký thuật của ông—không có đủ dấu để phiên âm cho nên tác giả đành sao những chữ không dấu.

2. Hình như hồi đầu người ta có dùng chữ đặt ở cuối thay cho các dấu.

Căn cứ vào một ít tiếng thì hình như buổi đầu các giáo sĩ dùng một số chữ phụ để thay thế cho các dấu như Nguyễn văn Vĩnh từng chủ trương sau này, như DOIJ (đói) — Mocaij (một cái) — gnoo (nhỏ) — Saij (sãi).

3. Những nguyên âm cấu tạo chữ quốc ngữ hồi đầu.

Không những thiếu năm dấu ký hiệu sự trầm bổng của cung bậc trong việc phát thanh tiếng Việt Nam, mà còn thiếu cả các nguyên âm như â, ă, ê, ô, ơ, ư. Như vậy, có lẽ thời kỳ đầu chữ quốc ngữ chỉ có những nguyên âm như trong tiếng Ý hay tiếng Bồ A, E, I, O, U.

4. Những phụ âm cấu tạo chữ quốc ngữ hồi đầu.

Chữ quốc ngữ hồi đầu xem ra chưa có phụ âm đơn Đ (vì các chữ bây giờ viết bằng đ, hồi ấy đều viết bằng d như doij, đói), X (vì các chữ bây giờ viế bằng x, hồi ấy viết bằng sc như Scin mocaij, xin một cái) V (vì các chữ bây giờ viết bằng v, hồi ấy viết bằng b như bau, vào).

Nhiều phụ âm kép xem ra cũng hãy còn thiếu CH, GH, NH, TR. Nhưng bù lại, hồi này, có những phụ âm mà sau này không dùng nữa như *GN* thay cho NH, hay NGH như gnoo (nhỏ) omgne (ông nghè); TL thay cho Tr như TLom (trong).

5. Người sáng tạo ra chữ quốc ngữ trước hết có lẽ là một người Bồ-đào-nha.

Chúng ta cần biết là Christoforo Borri là một người Ý. Có người căn cứ vào việc Borri là người Ý và nhiều cách phiên âm theo giọng Ý của

tập ký thuật mà dự đoán chữ quốc ngữ của tập ký thuật là phiên âm theo giọng Ý. Vẫn biết lối viết GN thay cho NH trong Gnoo (nhỏ) Ci thay cho Ch trong Tuijciam biet (tôi chẳng biết) là lối phiên âm của Ý. Nhưng tương đối lối phiên âm theo Bồ-đào-nha vẫn là trội hơn. Nếu Borri là người Ý mà lại ghi nhận một lối phiên âm theo Bồ-đào-nha thì ta dự đoán được rằng lối phiên âm theo Bồ-đào-nha đã được thông dụng rồi cho nên ông cứ thói quen mà phiên âm. Chẳng hạn lối phiên âm những chữ như *Chiampa, Chiu* (chữ), *Chia* (chi), bũa *chiuua* (vua chúa), Chiam (chăng) đều là lối phiên âm theo lối Bồ-đào-nha: phụ âm kép Ch trong tiếng Ý đọc cứng như ta đọc K, còn Ch trong tiếng Bồ đọc như Ch trong tiếng Pháp. Tuy nhiên ta cũng chưa có bằng chứng đích xác mà quả quyết tuyệt đối rằng chữ quốc ngữ nguyên thủy là của người Bồ-đào-nha. Có thể là người Ý đã dùng chính âm thanh Bồ để mà phiên âm tiếng Việt, bởi vì thời ấy tiếng Bồ được coi là tiếng nói chính thức của các nhà truyền giáo.

Để kết luận, ta chỉ có thể nhận rằng: căn cứ vào ít tài liệu rời rạc của Christoforo Borri, ta thấy chữ quốc ngữ hồi đầu hình như chưa có dấu và cách phiên âm cũng chưa có gì là nhất luật cùng một tiếng mà có thể phiên âm làm hai ba cách khác nhau như chữ *Chăng* có thể viết là *Ciam* hay *Chiam*; chữ *Ông Sãi* có thể viết là *Onsai* hay onsaij, phụ âm GN vừa đọc như Nh (gnoo: (nhỏ) vừa đọc như Ngh (omgne: ông nghè).

II. CHẶNG 1634 — 1645

Về tình trạng chữ quốc ngữ, ngoài tài liệu tối cổ còn để lại trong cuốn ký thuật (1631) của Christoforo Borri, trong suốt khoảng gần hai chục năm (từ 1631 — 1645), kể ra không có tài liệu gì thêm. Tuy vậy, suốt cái khoảng gần hai chục năm đó là thời kỳ truyền giáo mạnh nhất, đồng thời cũng là thời kỳ có những nhà truyền giáo thời danh mà tên tuổi còn để lại trong sử sách. Song số những nhà truyền giáo của thời kỳ này ta phải kể đến Girolamo Maïorica. Tuy không viết sách bằng chữ quốc ngữ, nhưng ông đã đứng chủ trương biên tập một tủ sách tôn giáo gồm hơn bốn chục cuốn viết bằng chữ Nôm. Girolamo Maïorica là người Ý sinh ra ở Na–pô-li. Ông vào dòng Tên năm 1605, đến năm 1619, ông được sai sang Goa để truyền đạo và ở đó cho đến cuối năm 1623, ông bỏ Goa qua Macao, rồi đến Việt Nam, có lẽ là tại hải cảng Hội-an và ở đó 5 năm. Năm 1629, ông bị trục

xuất nhưng đã rất thông thạo tiếng Việt Nam. Năm 1631, ông lại theo một tàu Bồ-đào-nha mà vào Bắc-kỳ và sống ở Bắc kỳ khá lâu. G. Schurhammer bảo Maïorica chết ngày 27.1.1656.

Dưới quyền điều khiển của Girolamo Maïorica một sự nghiệp vĩ đại hãy còn lưu truyền lại. Người ta ước chừng có trên 40 tác phẩm viết tay, tất cả đều viết bằng chữ nôm. Chúng tôi mới cho chụp ảnh được 12 tác-phẩm sau đây tại Thư viện Quốc gia Pháp.

1. **Thiên Chúa Thánh Giáo hồi tội kinh,** theo cách xếp đặt cũ đánh số Fourmont 369, Chinois 6713, cách xếp mới đánh số B4, dầy 54 tờ, viết năm 1634.

2. **Ông Thánh I-na-xu truyện,** cách xếp cũ đánh số Fourmont 377, cách xếp mới đánh số B16, dầy 56 tờ, viết năm 1634, theo chữ viết thì đoán là cùng một kiểu chữ như *Văn-nghiêm.*

3. **Ngắm lễ trong mùa phục sinh đến tháng bảy,** cách xếp cũ đánh số Fourmont 370, cách xếp mới đánh số B9, viết năm 1634, có lẽ do chính Maïorica.

4. **Thiên chúa Thánh Mẫu** gồm có hai cuốn: cuốn I, theo cách xếp cũ đánh số Chinois 3270, cách xếp mới đánh số B12, viết năm 1634, do chính Maïorica.

Cuốn II, theo cách xếp cũ đánh số Fourmont 376, cách xếp mới B11, viết năm 1635 do chính Maïorica.

5. **Ông Thánh Phan-ci-cô xa-vi-e Truyện,** cuốn này đóng liền vào cùng với cuốn « Ông Thánh I-na-xu truyện, có lẽ do *Văn-nghiêm* viết năm 1638.

6. **Các Thánh truyện,** cách xếp cũ đánh số Chinois 375, cách xếp mới đánh số B13, có lẽ do Vito Trí, một linh mục Việt Nam soạn ra năm 1650.

7. Một cuốn « **Các thánh truyện** » thứ hai không để tên, theo cách xếp cũ đánh số Chinois 4978, cách xếp mới đánh số B14.

8. **Thiên Chúa thánh giáo khai mông,** cách xếp cũ đánh số Fourmont 366, cách xếp mới đánh số B6, là tác phẩm của Lô-ba-tô Ba-la minô do Gi-ro-la-mô phiên dịch ra nôm.

9. **Đức Chúa Chi-thu**, cách xếp cũ đánh số Fourmont 371, cách xếp mới đánh số B1 do Girolamo Maïorica viết.

10. **Truyện Đức Chúa Chi-Thu**, cách xếp cũ đánh số Chinois 2745, cách xếp mới đánh số B1, vlết năm 1668.

11. **Những điều ngắm trong các ngày lễ trọng**, cách xếp cũ đánh số Fourmont 365, cách xếp mới B10, do Maïorica viết.

12. **Kinh những lễ mùa phục sinh**, cách xếp cũ đánh số Fourmont 373, cách xếp mới đánh số B7, ký tên là Antôn, một người thuộc làng Trinh Hà, Thanh Hóa.

Bảng kê trên này cho ta thấy trong số 12 tác phẩm của Maïorica, có nhiều cuốn viết từ năm 1634 đến 1640. Chúng tôi phải kể đến Maïorica mặc dầu tác phẩm của ông đều viết bằng chữ nôm do hai lý do: lý do thứ nhất là để sau này tiện bề so sánh đối chiếu lịch trình tiến hóa của ngữ pháp Việt Nam trong vòng hai thế kỷ 17 và 18; lý do thứ hai là vì ở một đôi trang chữ nôm, soạn giả có ghi chú bằng chữ quốc ngữ cách đọc một ít chữ nôm mà hẳn là soạn giả cho là khó đoán ra. Như ở nơi tập II của bộ các thánh truyện, ta thấy rải rắc bên một vài chữ nôm có ghi chú những chữ quốc ngữ đã có dấu như những chữ *Chọn, biết, Mai, bên.* Hình thức mấy chữ này thì giống y như chữ quốc ngữ của chúng ta ngày nay. Phụ âm kép *Ch*, được chấp nhận chứ không còn dùng *Ci* như ở trong tài liệu của C. Borri. Khốn nỗi tài liệu này ít ỏi quá: tất cả chỉ có giăm bảy chữ. Mà lại toàn là những chữ để phiên âm, cho nên hình thức của nó không khác gì hình thức ngày nay. Thực khó lòng căn cứ vào đấy mà qui định một hình thức chữ quốc ngữ từ 1631 đến 1645.

III. CHẶNG 1645

Trong Văn-Hóa nguyệt san số 48, tháng 1 — 2 năm 1960, Linh mục Nguyễn khắc Xuyên có nghiên cứu một tài liệu mà ông cho là viết vào năm 1645. Đó là tài liệu mà ông gọi là biên bản của 36 giáo sĩ Dòng Tên tranh luận nhau về Công thức Rửa tội. Cái được gọi là biên bản ấy có tám trang viết tay bằng tiếng Bồ-đào-nha. Trong đó có thuật lại cuộc tranh luận về Công thức Rửa tội bằng chữ quốc ngữ: đại khái có những câu sau đây:

— *Nơi trang 1: Tau rữa mải nhân danh Cha, ùa con, ùa Spirito Santo*

— *Nơi trang 2*: Taũ rữa mải — Taii lấy tên — Taũ lấy tên Chúa — Tốt lên, tốt danh, tốt sáng — Danh cha cả sáng.

— *Nơi trang 3*: Taü lấỹ một tên Cha và Con và Spirito Santo rữa mãi
— Blai có ba hổn bảy vía — Chúa Blòy ba ngôy
— *Nơi trang 4*: Nhẫn danh Cha uà danh con và danh Spirito Santo.
Nơi trang 7: Sóur (sống) — Cha ruột con ruột.

Theo chỗ chúng tôi nghiên cứu thì tài liệu này không phải viết ra năm 1645 mà là viết năm 1654 để nói về một cuộc bàn cãi năm 1645. Dưới đây chúng tôi sẽ nói kỹ lưỡng hơn về tài liệu này. Tuy không viết ra năm 1645, nhưng thuật lại việc xảy ra năm 1645, nhất là tác giả như có vẻ sao lại cái biên bản của cuộc hội thảo năm 1645 do 36 giáo sĩ chủ trương, tài liệu này cũng có thể coi như là một bằng chứng về chữ quốc ngữ hồi 1645.

Nếu những chữ quốc ngữ phiên âm trong tài liệu nói trên là chép y nguyên lại cái biên bản của cuộc hội thảo năm 1645, thì chúng ta có thể coi đó là một tài liệu cổ vào bậc nhất về giai đoạn thứ hai trên lịch trình tiến hóa của chữ quốc ngữ. Đem so sánh chữ quốc ngữ của tập ký thuật C. Borri với chữ quốc ngữ của tờ biên bản này, ta thấy nó đã tiến bộ nhiều lắm. Đây là những nhận định của chúng ta về tình trạng chữ quốc ngữ dựa theo tài liệu nói trên.

1. *Đã có dấu*: Thứ chữ không có dấu gì của Borri ngày nay đã mang rất nhiều dấu:

— Đủ năm dấu *Sắc, huyền, hỏi, ngã, nặng*
— Thêm dấu « tờ-rê-ma » đánh trên chữ ü, ï, ỹ.
— Thêm dấu (◡) (◠) (ʔ) tức có ă, â, ơ, ô, ư, ê.

2. *Các nguyên-âm* cũng đã có đủ: a, ă, â, e, ê, i, o, ô, ơ, u, ư.

3. *Các nguyên-âm kép* thì có: au, ưa, âï, âỹ, ua, ai, ia, ơỹ, ôy, ơư, uô. Trong số 11 nguyên âm kép này có 5 nguyên âm kép rồi đây sẽ mất đi là âï, âỹ, ơỹ, ôy, ơư.

4. *Các phụ âm kép*

Các phụ âm kép đặt trước nguyên âm hay đặt sau nguyên âm đều đã tiến bộ lắm *Nh* đã thay thế hoàn toàn cho *GN*, *Ch* thay cho *Ci*; *Ng* thay cho *mgn.* (ngọt-omgnc); *Bl* vẫn còn dùng; *Ph.*

5. *Cách phiên âm* còn thua kém giáo sĩ Đắc-Lộ chẳng hạn việc chia phân biệt vần au với ao cho nên *Tao* viết là *Taü*; chưa phân biệt *i* với *y* cho nên Mấy viết là mấï; *Blời* viết là Blờ ỹ; *ngôi* viết là *ngôy.*

6. Vần *Ong* viết là oũ (soũ, sống).

7. Chữ *lấy* thì Đắc-Lộ có lúc viết là *lấy* nhưng thường viết là lẽy còn tài liệu nầy thì viết *lấy̋*, tức là dư mất cái dấu *Tờ-rê-ma.*

Như vậy, nếu tài liệu trên này mà là sao chép lại nguyên văn biên bản cuộc hội thảo năm 1645, thì đó quả thực là một tài liệu quí giá cho ta biết tình trạng chữ quốc ngữ trước đời giáo sĩ Đắc-Lộ. Sánh chung ta thấy nó khuyết điểm hơn chữ quốc ngữ của Đắc-Lộ: mấy chữ *Taü, mấi, Blờy̋, ngôy, lấy̋* đến đời Đắc-Lộ đã viết là *Tao, mầy, Blời, ngôi, lấy* hay *lẽy* v.v..

IV. CHẶNG 1651

Năm 1651 là một niên lịch cực kỳ quan trọng đối với văn học Việt Nam: giáo sĩ Đắc-Lộ cho xuất bản tại Rô-ma năm đó hai tác phẩm bằng chữ quốc ngữ: cuốn *Phép giảng tám ngày* và cuốn *tự-điển Việt-Bồ-La.* Sự nghiệp của Đắc-Lộ và, qua đây, sự nghiệp của dòng Tên và của các Nhà truyền giáo, từ đây, sẽ quyết định hướng đi của văn hóa Việt Nam. Cùng một thử thách và nỗ lực đã bắt đầu từ lâu trước tại Nhật và Tàu, nhưng bị thất bại, thì nay được thành công khá rực rỡ ở Việt Nam. Những tài liệu về chữ quốc ngữ từ đây trở về trước là những tài liệu lạc lõng, thưa thớt, xen lẫn vào trong một văn kiện viết về những vấn đề khác bằng tiếng Ý hay tiếng Bồ. Ngược lại, Đắc-Lộ không những viết sách của ông bằng chữ quốc ngữ mà lại còn viết cả ngữ pháp cho cái thứ tiếng mà ông đã phiên âm.

Trong thiên tiểu luận về ngữ pháp Việt Nam, Đắc-Lộ đã kê khai và chỉ định công dụng cùng cách đọc các chữ cái dùng để cấu tạo chữ quốc ngữ. Như vậy, hình thức chữ quốc ngữ như đã có trong các công thức Rửa tội là do công nghiệp của ai? Như ta đã thấy, từ cuốn ký thuật của Borri cho đến các công thức Rửa tội, chữ quốc ngữ đã tiến nhiều lắm. Người ta có thể căn cứ vào việc mãi đến năm 1651, Đắc-Lộ mới cho xuất bản sách của ông mà kết luận: những công trình đi trước không phải là do Giáo-sĩ Đắc-Lộ không? Hẳn là không. Đắc-Lộ đến Đàng Trong từ năm 1624 và đến Đàng Ngoài năm 1627. Mấy cuốn sách xuất bản ở Rôma năm 1651 chỉ là thành tích của mấy mươi năm học hỏi và nghiên cứu của ông từ 1624 cho đến bấy giờ. Ngược lại, ta có thể vì nhận thấy sự nghiệp to tát của ông mà bảo chữ Quốc Ngữ, sở dĩ, đi tới được hình thức như có trong Công thức Rửa tội là do sáng kiến của Đắc-Lộ không? Điều này, chúng tôi nghĩ càng không có ! Từ công thức Rữa tội (1645) cho đến cuốn tự điển (1651), khoảng cách chỉ có 6 năm. Mà trong 6 năm ấy, công

việc hoạt-động của giáo-sĩ Đắc-lộ ở Việt-Nam không còn được dễ dãi như trước nữa. Vậy mà chữ quốc ngữ của Công thức Rửa tội với chữ quốc ngữ của cuốn Tự Điển lại khác nhau khá xa. Ta phải công nhận rằng có nhiều sáng kiến và nỗ lực cải tạo chữ quốc ngữ đi song song với sự nghiệp của Đắc-Lộ. Đàng khác, ta cũng nên biết hồi đó có nhiều giáo sĩ thông thạo tiếng Việt hơn Đắc-Lộ. Điều này chính Đắc-Lộ đã xác nhận. Hơn thế, trong biên bản của 36 giáo sĩ biểu quyết về hai Công thức Rửa tội, có cả tên Đắc-Lộ. Vậy mà trong khi biên tên của Đắc-Lộ, soạn giả không ghi chú gì hết, trái lại trong khi biên tên giáo sĩ Antonio Barbosa, có ghi chú *peritus lingnoe* (thông thạo tiếng), sau tên giáo sĩ Gaspar de Amiral, có ghi chú *peritissimus lingnoe* (rất thông thạo tiếng), ba giáo sĩ khác cũng được ghi là *péritus* linguoe là các ông Balthassar, Pachccus và Albertus.

Tiện đây, chúng tôi cũng muốn căn cứ vào chính tài liệu của Đắc-Lộ để giải quyết dứt khoát vấn-đề giáo sĩ Đắc-Lộ không những không phải là ông tổ duy nhất chữ quốc ngữ mà cũng chẳng phải là một trong các ông tổ chữ quốc ngữ. Việc phiên âm chữ quốc ngữ phải có lâu trước khi Đắc-Lộ chưa đến Việt Nam. Trong khi nghiên cứu về cách phát âm các chữ cái trong chữ Quốc Ngữ, xác nhận đi xác nhận lại ba lần lý do tại làm sao ông bất đắc dĩ phải chấp nhận một hình thức phiên âm mà ông cho là không hợp lý lắm: vì thói quen đã có từ lâu và nhất là vì đã có nhiều sách vở xuất bản dùng lối phiên âm như vậy (1). Cứu xét cách phát âm của chữ C, Đắc-lộ viết: « Utimur C in principio tantum cum vocalibus A, O, Ơ, U, Ư, nam pro literis E et I utimur vel K vel S, ut infra; utimur etiam C cum H, ad exprimendum quod Itali scribunt CIA, nos autem dicemus CHA, quia apud Lusitanos ITA EST IN USU ET IN LIBRIS ETIAM SCRIPTIS IN LINGUA TUNCHINENSI, ita USUS INVALUIT ut CHA sit idem quod apud Italos CIA, et CHE, idem quod CE apud eosdem et sic de omnibus aliis literis vocalibus cum CH, qua pronunciantur more lusitano, non italico, nec latino »

Khi bàn về cách phát âm của F, Đắc-Lộ lại viết: «F vel potius PH, quia non supponit labia disjuncta ut nostrum F. Sed potiu illa pronunciatione seu prolatione suaviter disjungit cum aliquo flatu, quare in dictionario non utemur litera F, sed PH., quia LIBRI JAM CONSCRIPTI SIC SIC USURPANT »

---

1) Xem Thanh Lãng, Biểu nhất lãm văn học cân đại, trang 25-33.

Khi bàn về cách phát âm của chữ G, Đắc-Lộ lại viết: « G est in usu sicut nos ut Ga (gallina), illud tamen notandum quod in scribendo GHE et GHI sequitur ortographiam italicam ut commodiorem huic linguae, sic etiam GIA, GIU, GIƠ, GIƯ debent pronunciari italica sic enim commodius visum est et in LIBRIS JAM SCRIPTIS ITA USU INVALUIT ».

Ba lần, Đắc-Lộ xác nhận là có nhiều sách vở đã viết theo lối phiên âm mà ông cho là không hợp lý lắm. Tuy nhận là không hợp lý mà ông vẫn phải tuân theo, điều ấy chứng tỏ những sách vở kia đã phải được phổ biến lắm, nếu không Đắc-Lộ rất có thể đề nghị một lối viết khác. Tiếc rằng những sách vở mà Đắc-Lộ nói đến ấy, ngày nay chúng ta chưa tìm ra vết tích gì.

Như vậy đã rõ ràng là Đắc Lộ không phải là vào số những nhà truyền giáo đã sáng lập ra chữ quốc ngữ, mà chỉ là người có công lớn đối với chữ quốc ngữ mà thôi. Nhưng xác định cho rõ cái phần đóng góp riêng của Đắc-Lộ là bao nhiêu, quả thực là khó khăn khi mà ta chưa tìm ra được những sách vở đã xuất bản trước Đắc-Lộ . Nếu tài liệu về Công thức Rửa tội do một nguồn khác không tùy thuộc Đắc-Lộ thì đây là một bằng chứng đầu tiên cho ta thấy công nghiệp và sức đóng góp của Đắc-Lộ vào công cuộc toàn thiện chữ quốc ngữ không quá to tát như người ta từng gán cho ông. Sở dĩ người ta gán cho Đắc-Lộ một địa vị quan trọng là vì người ta tin rằng Đắc-Lộ đã tự tay làm cho cái chữ quốc ngữ vô hình thức như trong cuốn ký thuật của Borri biến thành cái chữ quốc ngữ khá khoa học như trong cuốn sách giáo lý và cuốn Tự Điển. Điều dự đoán của chúng tôi càng có nền tảng khi chính Đắc-Lộ trong bài tựa cuốn tự điển của ông đã thú nhận rằng: trong suốt 12 năm hoạt động ở Đàng Trong và Đàng Ngoài, ngay từ buổi đầu ông đã học tiếng với cha Francesco de Pina, một giáo sĩ Bồ-đào-nha thuộc dòng Tên. Đắc-Lộ khen Francesco de Pina là người đầu tiên thuộc dòng Tên thông thạo tiếng Việt và cũng là người đầu tiên dám giảng mà không dùng thông ngôn. Điều thú nhận quan hệ hơn cả là thú nhận đã dựa vào hai cuốn tự-điển Việt-Bồ của Gaspar de Amaral và Bồ Việt của Antonio Barbosa để soạn ra tự điển của ông. Đắc-lộ nói rằng ông có thêm phần la-tinh nữa.

« In hoc autem opere praeter ea quae ab ipsis indigenis didici per duodecim fere annos quibus in illis regionibus tam cocincinae quam Tunkini sum commoratus, ab initio magistrum linguae audiens P. Franciscum

de Pina lusitanum è nostra minima Societate Jesu, qui primus è nostris lingua apprime calluit, et primus sine interprete concionari eo idiomate caepit; aliorum etiam ejusdem Sociétatis Patrum laboribus sum usus praecipue P. Gaspar de Amaral et P. Antonii Barbosae, qui ambo suum composuerunt dictionarium, ille a lingua Annamitica incipiens, hic a lusitana, sed immatura uterque morte nobis ereptus est. Utriusque ego lucubrationibus usus, latinam etiam linguam Eminentissimorum jussu Cardinalium addidi, quae alia commoda, usui sit ipsis indigenis ad linguam latinam addiscendam ».

Ta cần phải tìm ra cuốn tự-điển Việt-Bồ của Gaspar de Amaral và Bồ Việt của Antonio Barboso thì rồi mới chỉ định được phần đóng góp riêng của Đắc-Lộ. Chúng tôi mới tìm ra trong tủ sách riêng của Linh-mục Phi-li-phê Bĩnh hai cuốn tự điển viết tay không ghi chú là của ai, một Bồ Việt, một Việt Bồ, không có ghi chú la-tinh. Phải chăng đây là hai cuốn tự điển của Gaspar de Amaral và Antonio Barbosa? Chúng ta sẽ nói về hai cuốn tự điển đó khi học về linh mục Bĩnh. Nhưng ngay từ bây giờ chúng ta đã có thể xác nhận điều này mà không sợ sai lầm: đó là việc công nhận hai cuốn tự điển thất lạc đã thành công trong việc phiên âm chữ quốc ngữ. Ta có quyền công nhận sự thành công của hai giáo-sĩ xấu số vì chết sớm. Lý do thứ nhất là chính Đắc-Lộ đã nhắc đến các ông và coi các ông là bậc thầy. Thứ hai là vì chính tài liệu về công thức rửa tội mà chúng tôi nói ở trên khi nói về Đắc-Lộ không ghi chú gì mà khi biên tên ông Gaspar de Amaral khen là *thông thạo tiếng* (peritus linguœ), về ông Antonio Barbosa thì khen là *rất thông thạo tiếng* (peritissimus linguœ).

Trong khi chờ đợi có thêm tài liệu để xác định phần đóng góp riêng của Đắc-Lộ, chúng tôi căn cứ vào tài liệu của Đắc-Lộ để mà phác họa qua tình trạng chữ quốc ngữ vào năm 1651.

A. — So sánh với Christophoro Borri (1631).

So-sánh với Christophoro Borri, giáo-sĩ Đắc-Lộ đã tiến bộ xa vời: nếu thứ chữ trong tập ký-thuật của Borri còn vô hình thức thì, ngược lại, với Đắc-Lộ, chữ quốc ngữ đã được hệ thống hóa có phương pháp.

B. So sánh với các tài liệu năm 1645.

Ngay so sánh với các tài liệu ra đời năm 1645, ta thấy Đắc-Lộ cũng đã tiến bộ nhiều lắm:

— Cái khuyết điểm to nhất của chặng 1645 là chưa phân biệt nguyên âm kép *ao* với *au*, cho nên *tạo* còn viết là *taü*.

— Chưa phân biệt *i* và *y* cho nên *mẩy*, còn viết là *mái*, *ngôi* còn viết là *ngôy*, *Blời* còn viết là *Blờy*.

Tất cả những khuyết điểm trên này, Đắc-Lộ đã sửa lại cả. Đây là bảng kê các yếu tố cấu tạo nên chữ quốc ngữ đời Đắc-Lộ:

CÁC NGUYÊN-ÂM

Nguyên âm đơn: a, ă, â, e, ê, i, o, ô, ơ, u, ư.
Nguyên-âm kép: ai, ay, ao, au, âu
eo, êu
ia, iê, io, iô, iơ, iu, iư
oa, oe, oi, ôi, ơi.
ua, uâ, uê, ui, uy, uô, uơ, ưa, ưi, ươ, ưu.

Tài liệu gọi là tài liệu 1645 mới chỉ cho chúng ta thấy những nguyên âm kép chứ chưa có thí dụ về nguyên âm ba.

Nguyên-âm ba
iai, iay, iây.
iao, iau, iâu
ieo, iêu,
ioi, iôi, iơi
ioũ
(iua), iưa, iươ, iuô,
oai, uay, uây
uie, uôi,
ươi, ươu.

Như vậy, ta thấy các nguyên âm đơn và kép đến đời Đắc-Lộ kể là gần hoàn toàn: chỉ thiếu có nguyên-âm-ba *iua*, còn *uyê* thì viết là *uiê* như nguyên thì viết là *nguien*, nhưng lại dư nguyên-âm-ba *ioũ*.

CÁC PHỤ ÂM

Phụ âm đơn gồm có:
B,C, D, Đ, G, H, K, L, M, N, P, Q, R, S, T, X.
Phụ âm kép gồm có:
BL, CH, GH, KH, ML, NG, NGH, NH, PH, TH, TL.

Bảng kê các phụ âm đơn theo như Đắc-Lộ kể là hầu giống như ngày nay. Chỉ trừ có phụ âm V là xem ra không được minh bạch cho lắm. Trong cuốn ngữ pháp, trong phần nghiên-cứu các phụ âm, Đắc-Lộ không nói gì đến chữ V. Nhưng trong khi nghiên-cứu về chữ B, soạn giả nói người Việt-Nam đọc chữ B được hai cách: một chữ B viết và đọc như chữ B la-tinh, một chữ B viết giống như chữ Bêta Hy-lạp và đọc giống như chữ Y. Đắc-Lộ xếp vào loại Bê-ta này một phần các chữ V. Còn một phần chữ V nữa, Đắc-Lộ xếp lẫn lộn vào với mục chữ U. Và trong mục về chữ U này, những chữ ngày nay viết là *u* thì vẫn được viết là *u*, còn những chữ ngày nay viết là V thì một phần viết là V, một phần viết là U. Thậm chí cùng một chữ, có lúc Đắc-Lộ xếp vào hai mục, cả mục Bêta, cả mục U, như chữ *vá áo* thì vừa gặp thấy ở mục Bêta với cách viết bá áo (farcire vestem) vừa gặp ở mục U với cách viết úa áo (refarcire vestem). Cứ như tài liệu của Đắc-Lộ thì ngày xưa ngoài vần âm *B*, âm *V*, âm *U*, tiếng Việt-Nam còn có một âm tương tự như âm Y mà ngày nay người miền Nam quen dùng để đọc tất cả các âm V.

Còn như mấy phụ âm kép *Bl* trong *Blời*, ML trong Mlẽ, TL trong Tlao (trao), thì không tất nhiên là Đắc-Lộ chưa biết phiên âm như người ta chủ trương từ xưa đến nay. Có thể là đời Đắc-Lộ người ta đọc là Blời thay cho Trời; đọc là Mlẽ, thay cho Lẽ; đọc là Tlão thay cho Trong. Taberd, trong cuốn Dictionarium annamiticum latinum (1838), sau bản kê khai các phụ âm, có ghi chú: « Những chữ bl, ml, thông dụng đối với người Đàng Ngoài hay thỉnh thoảng ở những tĩnh gần đó » (Litterae, Bl, ml, sunt in usu apud Tunkinenses, vel quandoque in provincis huic regioni finitimis». Hiện nay, ở một vài miền thuộc Quảng-Nam hay Quảng trị còn đọc là *con Tlâu* (*con trâu*). Dân miền Ninh-Bình, Nam-Định đọc *Lời* thay vì *Trời, Lả-công* thay vì *Trả công*, hẳn đấy phải là vết tích của những chữ *Blời, Tlả* thời xưa. Những lối phát âm đòi nhiều nỗ lực, cố gắng thường thường bị khuynh-hướng lười biếng tự nhiên của con người làm cho biến hóa đi, như người Ý chẳng hạn lười đọc âm *cl* vì thế mà Claro của tiếng la-tinh, người Ý đọc là Chiaro; một chữ la-tinh như *caelum*, chính nhẽ phải đọc là *kélum*, người Pháp đọc là chélun, từ *Chélum* người Pháp đọc ra Chel, rồi Chiel, rồi ciel. Hay một chữ latinh như Corrigia chính buổi đầu đọc như Corrighia, sau đọc như Corrijia, rồi như correyya, rồi correye, rồi courroie.

Sau hết, hiện tượng dùng một thứ dấu giống như dấu ngã, đặt trên các nguyên âm *u* hay *o* để thay thế cho phụ âm kép *ng* có thể coi như là một khuyết điểm trong việc phiên âm trong buổi đầu không? Và tại làm sao sau này người ta lấy phụ âm kép *ng* thay cho cái dấu ngã kia ? Theo thiển ý chúng tôi thì lối viết *cũ* thay cho *Cùng, lão* thay cho *lòng,* không phải là buổi đầu chưa phiên âm đúng âm *ung* hay *ong* mà bởi các nhà truyền giáo áp-dụng lối phiên âm của Bồ-đào-nha. Quả vậy, muốn diễn tả âm *ung* hay *ong* người Bồ đào-nha dùng dấu ngã đặt trên chữ U hay chữ O là đủ. Như viết Edição phải đọc như *Êđitxong.* Việc sau này dùng phụ âm kép *ng* để thay dấu ngã là do ảnh hưởng của người Ý mà nhất là người Pháp, bởi vì dần dần về sau này số các nhà truyền giáo Bồ-đào-nha ít đi mà số nhà truyền giáo người Pháp tăng lên để hầu như thay thế hẳn.

V. CHẶNG 1654

Từ lâu lắm, nói đến lịch-sử chữ quốc-ngữ, người ta đã chỉ nói đến giáo-sĩ Đắc-Lộ. Tưởng như Đắc-Lộ nếu không phải là thủy-tổ thì cũng là người thứ nhất đưa chữ quốc ngữ từ trạng thái sơ-lược như trong tập ký thuật của Borri đến trạng thái khoa học như trong hai tác phẩm xuất bản năm 1651. Nhưng nhiều tài liệu mới khám phá ra gần đây khiến chúng ta phải nghĩ đến đặt lại vấn-đề. Chữ quốc ngữ như có trong hai cuốn Tự Điển và Giáo-lý in năm 1651 không phải là do công nghiệp riêng của Đắc-Lộ. Giáo-sĩ Đắc-Lộ chỉ là người đã có công đem in sách và sách của ông có may mắn là được lưu truyền. Chứ ông không phải là người thứ nhất đã chép sách bằng chữ quốc ngữ. Ở phần trên ta đã căn-cứ vào văn liệu của Đắc-Lộ mà xác nhận có nhiều sách vở và tự điển đã được biên soạn trước. Mới tìm sơ lược trong mấy thư viện, mà từ sau năm 1950 trở lại đây, chúng tôi đã khám phá ra được thêm rất nhiều tài liệu mới về Chữ quốc-ngữ. Công cuộc tìm kiếm đến đây mới là khởi đầu, là công việc của tư nhân, cần phải có sự đóng góp của nhà Nước, của các Tổ-chức văn hóa, cộng tác để tiếp tục công việc tìm kiếm. Còn phải lục lại các thư viện Tòa thánh Vatican, thư viện Dòng Tên ở Rô-ma, thư-viện Bộ Truyền giáo, thư viện Tòa Đại-sứ Bồ-đào-nha tại Rôma, thư viện quốc gia Pháp, thư viện Liên-Hiệp-Pháp, thư viện Lisbon, thư viện ở Goa, thư viện ở Ma-Cao...

Hiện nay, chúng tôi có trong tay bảy tài liệu, toàn là *những bức thư* hay *những bản tường trình,* hay *những biên bản* nói về công thức rửa tội bằng tiếng Việt Nam và những cuộc tranh luận do đấy gây nên. Tất cả đều là tài liệu viết tay.

1. — **Thư gởi cho Padre Assistente de Portugal** (AP1)

Bức thư này dài 4 trang: trên đầu và ở giữa viết tắt ba chữ J.H.S. (Jesus Hominum Salvator); lui về phía tay trái có mấy chữ P^e^ Assistente de Portugal. Cuối thư, trước chữ ký Phelipe Marino có mấy chữ De V.R. minimo servo em X^to^.

Để tiện gọi tắt sau này, chúng tôi gọi tài liệu này là tài liệu *AP*1 (viết tắt hai chữ *Assistente* và *Portugal*). Tài liệu này viết bằng tiếng Bồ-đào-nha, một bức thư gửi cho P. Assistente de Portugal nói về cuộc tranh luận giữa hai phe truyền giáo. Marino, trước hết thuật lại một công thức bằng tiếng Trung-Hoa cho người Trung-Hoa rồi bàn đến công thức bằng tiếng Việt-Nam. Trong thư này ta đọc thấy :

— Nơi trang II :

dòng thứ 14 : công thức lai Tàu lai Tây :

Ngò (ego) Sỳ (baptizo) Sh' (te) In (in) Patele (Patris) Kiẽ (et) Philio (Filii) Kiẽ (et) Surpilito (Spiritus) Santo (Sancti) mim (nomine) chè.

dòng 22: Công thức Tàu hoàn toàn :

Ngò (ego) Sỳ (Baptizo) Sh' (te) in (in) Fú (Patris) Kic (et) Ciè (Filii) Kiè (et) Xím (Sancti) Xiñ (Spiritus) Chì min (nomine) Chè.

— Nơi trang III

dòng thứ bổn: áu tôi (áo tôi)

dòng thứ bảy: chém đầü nó (chém đầu nó)

dòng thứ tám: chép tên thầi (chép tên thầy)

dòng thứ mười chín: Vì kẻ trộm bắt lẽi Bò chúng tôi (vì kẻ trộm bắt lấy bò chúng tôi)

dòng thứ ba mười ba: nhẫn một danh (nhân một danh)

Bức thư này nơi dòng thứ bổn trang bốn có một câu tiếng la-tinh mà chúng tôi cho là cực kỳ quan trọng đó là câu: « Reliqua vide fusius infra » (còn các sự khác xin xem dài rộng hơn ở sau đây). Do câu trên này, mà chúng tôi quả quyết tài liệu thứ hai sau đây tức tài liệu AP2 cũng là của Philipe Marino.

2. Bản tường trình gửi cho P. Assistente de Portugal

Tài liệu này chúng tôi cho là cũng do tay Marino viết để tường trình cho Assistente de Portugal về cuộc hội thảo giữa 35 giáo-sĩ dòng Tên về công thức Rửa Tội. Trong cuối thư AP1, trong khi xin Assistente de Portugal đọc một tài liệu dài hơn, Marino hẳn là có ý chỉ bản tường trình này. Chúng tôi gọi bản tường trình này là AP2. Bản tường trình AP2 này dài 8 trang. Trên đầu và ở giữa trang có ba chữ viết tắt như ở thư AP1 tức là chữ J.H.S.; xích về bên trái là P^e Assistente de Portugal ; lùi xuống dưới và đặt giữa trang là câu này:

Manoscritto, em que se prova, que a forma do Bauptismo pronunciada em lingoa Annamica he verdadeira.

Bản tường trình này phải là của Philipe Marino thứ nhất vì câu dặn Reliqua vide fusius infra trong bức thư AP1, thứ hai vì cùng gửi cho một người là Assitente de Portugal, thứ ba vì cùng một lối chữ viết, thứ bốn vì nội-dung bản tường trình cho ta thấy người viết là người đã tham dự buổi hội-thảo, thứ năm vì những lý mà tác giả đưa ra để phản đối Đắc-Lộ giống y như ở các thư gửi đi nơi khác mà có ký tên Marino, thứ sáu vì tên của tác giả tức là Marino để ở cuối cùng trong danh sách những người chống lại Đắc-Lộ. Trong AP2 này, ta đọc đại khái:

— Trang I:
dòng 34: Taü rữa mải nhẩn danh Cha, uà Con uà Spirito Santo.
— Trang II
dòng 4: Nhẫn danh
dòng 7-8: Tau lấy tên
dòng 13: Taü rữa mải
dòng 26: Taü lấy tên
dòng 27: Taü lấy tên
dòng 36: Danh Cha cả sáng
— Trang III
dòng 4: Vô danh
dòng 13: Taü lấy một tên Cha uà con, uà Spirito Santo rữa mải
dòng 20: Cắt ma
dòng 21: Cắt xác, Blai có ba hồn bảy vía
dòng 25: Chúa Blời ba ngôy

— Trang IV:

dòng 7-8: Nhẫn danh Cha và danh con và danh Spirito Santo.

dòng 10-11: Nhẫn ba danh, nhẫn một danh

— Trang VII:

dòng 13: Taũ rữa mải

dòng 18: Phụ

dòng 19: Tữ

dòng 23: Sóur (Sống) ngọt

dòng 27: cha ruột, con ruột

Linh-mục Nguyễn-khắc Xuyên, trong Văn-Hóa nguyệt-san số 48, tháng 1-2 năm 1960, gọi tài-liệu AP2 này là Biên-bản 36 giáo-sĩ dòng Tên làm ra năm 1645. Chúng tôi đếm lại thì thấy chỉ có 35 tên. Nơi đầu trang 8 trước bản danh-sách 35 cha Dòng Tên có ghi chú thể này: De AZ^{do} V^{is} Prov. Japonensis et vice Prov^{ae} Sinensis, interfuere consultanioni, et formam Baptismi lingua Annamica prolatam, legitimam et validã affirma-rerut. Anno 1645. Có lẽ linh mục Nguyễn-khắc Xuyên căn cứ vào đấy mà cho rằng tài liệu này viết ra năm 1645. Theo chỗ nghiên cứu của chúng tôi thì tài liệu AP2 này viết năm 1654 nghĩa là cùng gửi một trật với một bức thư khác có để năm 1654 mà Marino gửi cho P. Assistente d'Italia để thuật lại cùng một việc đã thuật cho P. Assistente de Portugal. Tài liệu AP2 viết năm 1654 nhưng thuật lại một biến cố xảy ra năm 1645. Câu đầu bản tường trình viết như vầy: Na era de 1645 propos o P^{e} Alex^{e} Rhodes ao P^{e} M^{el} de Azevedo V ^{or} que entaõ era de Jappaõ e China, que mandasse ouvir sobre huãs duvidas, que tinha acerta de forma Bauptismo em lingoa Tunkinica em junta plena. Ý nghĩa là năm 1645, theo đề-nghị của giáo-sĩ Đắc-Lộ, một hội-nghị gồm các nhà truyền giáo ở Nhật, Trung-Hoa và Việt-Nam để bàn về công thức rửa tội bằng tiếng Việt-Nam. Tài liệu này không thể viết năm 1645 được vì nơi dòng thứ 23 trang I có nói đến việc xảy ra năm 1651: «Desta resoluçaõ sedes conta as Señ Patriarcha de Etÿopia, o gual a approvou e souou, porẽ como o *anno passado de 1651* ...»

Như trên đã nói, tài liệu này, tuy không viết năm 1645, nhưng nhắc lại việc xảy ra năm 1645, mà nhắc lại dưới hình thức một biên bản. Cả trang thứ nhất có thể coi như là tiểu dẫn (viết năm 1654) để giới-thiệu các biên bản đã làm năm 1645. Vì thế có thể coi các chữ quốc ngữ trong biên bản như là có từ năm 1645. Tuy nhiên không có gì là tuyệt đối. Như

vậy, ngoài tài liệu AP2 này, hãy còn nghi vấn, tất cả các tài liệu như AP1, và các tài liệu kể sau đây đều do Philipe Marino gửi về Âu Châu năm 1654.

3. Thư gửi Pe Assistente d'Italia (AI_1)

Tài liệu này là tài liệu rõ ràng hơn cả. Trên đầu thư có để năm là năm 1654, có để chức tước và tên người nhận thư là Pe. Assistente d'Italia Gio. Luigi Consolationi. Cuối thư ký là Minimo Servo in Xo Philipe Marino.

Chúng tôi lấy chức của người nhận thư này mà đặt tên cho tài-liệu này tức là *Assistente* và Italia. Nhưng vì có hai thư gửi cho Assistente Italia cho nên gọi là AI_1 và AI_2. Thư này viết bằng tiếng Ý, dài ba trang. Cũng là thuật lại cuộc tranh luận về công thức rửa tội. Có điều hai thư AP1 và AP2 giử về Bồ-đào-Nha còn AI_1 và AI_2 gửi về Ý-đại-lợi. Về tài liệu này, nơi trang thứ hai, ta đọc :

— dòng thứ 5 công thức rửa tội bằng tiếng la-tinh Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

— dòng thứ 6, công thức bằng chữ quốc ngữ, các chữ xếp đối với các chữ la-tinh ở trên:

Taü rửa mải NHỄN DANH Cha uà Con uà Spirito So Amen.

— dòng thứ 7, công thức viết bằng chữ Nôm.

4. Thư gửi Assistente d'Italia AI_2

Không hiểu sao lại có bức thư thứ hai này cùng gửi cho một người là Assistente d'Italia Gio Luigi Consolationi, cùng một bản nguyên văn như bức thư AI_1. Chỉ khác là bức thư trước chữ to cho nên chiếm ba trang còn thư này viết nhỏ nhú nhí cho nên chiếm không đầy hai trang. Cái khác thứ hai là bức thư này không có để năm. Cái khác thứ ba là câu kết trong hai bức thư khác nhau. Một điều đáng chú ý là ở trong AI_2 cũng như ở trong AI_1 nơi phần kết bức thư, Marino có nhắn lời hỏi thăm em ông là giáo sĩ Nicolo Marini, vào dòng từ năm 1646: « Non scrivo al Pe Gio: Nicolo Marini mio fratello, supplico a V.R. gli dj nuove mie: ho pur un alteo fratello che entio nella conga in messina l'anno 1646.

5. Bản tường trình về cuộc tranh luận công thức CFB.

Chúng tôi gọi tài liệu thứ năm này là CFB tức là lấy ba tiếng đầu: *Circa formam Baptismi* mà chỉ tên. Tài liệu này viết bằng tiếng la-tinh,

dài 6 trang. Tài liệu này có lẽ không phải do tay Marino viết vì là nét chữ khác hẳn các tài liệu kể trên. Chữ viết hoa lá chứ không đơn sơ như chữ của Marino. Cứ như lời lẽ viết trong đó, thì tác giả của nó phải là một vị trong 35 vị đã dự cuộc hội thảo và cũng thuộc vào phe chống lại Đắc-Lộ. Cũng có thể là do Marino dịch ra tiếng la-tinh nhưng sai thư ký chép. Viết bằng tiếng la-tinh có lẽ để những ai không hiểu tiếng Ý hay Bồ có thể hiểu được. Về tài liệu này, ta đọc :

— Nơi trang II

dòng 20: Nhơn danh Cha uà Con uà Spirito Santo

dòng 28: đức Chúa Blòy sinh ra chín đứng thiên thần là cũôn cũốc Đức Chúa Blòy

dòng 35: Nhơn danh Cha uà con uà Spirito Santo.

— Nơi trang III

dòng 1: Nhơn danh Cha, uà con, uà Spirito Santo

dòng 2: Nhơn danh mải tên ?

dòng 3: ba tên.

— Nơi trang V

dòng 6 — 7: Tau (i. ego) rữa (i. baptizo) mải (i. te), in nomine Cha (i. Patris) uà (i. et) con (i. filii) uà (i. et) Spirito Sancto.

6. **Biên bản 14 giáo dân** (BB14)

Tài liệu này không có tên. Chúng tôi tự đặt cho nó là BB14. (tức là Biên Bản 14 giáo dân). Tài-liệu này có ba trang viết bằng chữ Nôm và bên cạnh mỗi chữ Nôm có ghi chú chữ quốc ngữ và chữ la-tinh. Đây là một tài liệu hay đúng hơn biên bản của 14 giáo dân Việt Nam làm ra để bênh vực lập trường của giáo sĩ Philipe Marino. Chúng tôi sao lại các tiếng quốc ngữ mà thôi. Đây là nguyên văn biên bản đó:

« Nhin danh Cha uà Con uà Sư Phirito Sangto, í *nài* Annam các bổn đạo thì tín ràng ra ba danh bí bàng muốn í làm một thì *phảy nóy* nhin nhít danh Cha ecc... *tôy* là giu ão cải (?) Trâm (?) củ nghi bậi tôy là An re Sen (?) cứ nghi bậi tôy là Ben tô uẫn Triển cứ nghi bậi tôy là Phe ro uẫn nhít cứ nghi bậi tôy là An *jo* uẫn taũ (?) cứ nghi bậi tôy là *Ge* ro hi mo cứ nghi bậi tôy là J na so cứ nghi cứ tôy là tho me cứ nghi bậi tôy là Si le cứ nghi bậi tôy là Lu i si cứ nghi bậi tôy là phi líp cứ nghi bậi tôy là Do minh cứ nghi bậi, tôy là An ton cứ nghi bậi, tôy là giu aõ cứ nghi bậi.

7. Bảng đối chiếu 4 thứ tiếng (JTSL)

Chúng tôi gọi tên tài liệu này là JTSL. Đó là một bảng đối chiếu 4 thứ tiếng gồm có Nhật , Việt, Tàu, La-tinh. Gọi là tiếng Việt, nhưng chỉ là cách người Việt đọc chữ Tàu. *Công thức Rửa tội.*

— Tiếng Nhật: ga xin vô in Bu Kiu Xi Kiu Xê Xiu Xi mê xa

— Tiếng Việt: Ngã tải nhĩ nhẫn phụ cặp Tử cặp Thánh Thần chi danh yã

— Tiếng Tàu: (vừa phiên âm vừa viết chữ nho) Gò sì sh'in Fù Kiẽ Çù Kiẽ Xĩm xiñ chì mìm chè.

— Tiếng La-tinh: ego baptizo te in Patris et filii et Sancti Spiritus nomine.

Một câu phúc âm: Chúng tôi chỉ trích tiếng Việt và la-tinh: Nhẫn (in) Thiên (coeli) Chúa (Domini) Chi ( ) Danh (Nomini) ngã (ego) maịñh (proecipio) Thâm (tibi) Việt (surge) lai (sursum) nhi (et) Tãii (ambula).

Một câu khác: Ma (Doemon) quĩ (diabolus) kính (tinet) Cải (Hoe) se (Je) su (su) Thánh (sanctum) Danh (nomen).

Tài liệu JTSL này viết năm 1654.

Tổng kết về 7 tài liệu liên quan đến Công thức rửa tội. Trong số 7 tài liệu kể trên: AP1, AP2, AI1, AI2, CFB, BB14, JTSL, thì có hai tài liệu có để năm tức là AI2 và JTSL. Để năm 1654. Năm tài liệu kia không để năm nhưng hoặc của Marino hoặc do Marino chủ trương đều cùng làm ra năm 1654 để gửi đi nhiều nơi khác nhau. Trừ tài liệu AP2 mà chúng ta cho là có thể có từ 1645, sáu tài liệu khác đều là thuộc năm 1654 tất cả.

Do 7 tài liệu trên này cho chúng ta biết nhiều sự kiện vô cùng quan trọng giúp chúng ta nhận định về nhiều nghi vấn.

1. Có hai khuynh hướng đối lập nhau :

Các tài liệu trên đây cho ta thấy hồi ấy có hai khuynh hướng đối lập nhau, một bên là phe của Đắc-Lộ gồm có một mình Đắc-Lộ với một giáo sĩ khác, bên kia là 33 giáo sĩ khác trong số này có nhiều vị được kể là những người thông thạo ngôn ngữ, hiểu tiếng Việt, tiếng Tầu, tiếng Nhật, phiên âm được cả ba thứ tiếng Việt, Tàu, Nhật. Các bài liệu của Marino gửi về Âu châu đều tố cáo Đắc-Lộ không hiểu hết tinh thần tiếng Việt mà lại cứ cố chấp, để nghị hoặc là phải dùng công thức rửa tội bằng tiếng la tinh, hoặc là dùng một công thức dở la-tinh, dở Việt Nam, hoặc là dùng một công thức Việt Nam với những lối dịch kỳ quặc. Những người được coi

là thông thạo ngôn ngữ hơn Đắc-Lộ, hơn thế lại còn mạnh bạo hơn Đắc-Lộ trong việc dùng tiếng thổ âm vào việc phụng vụ tôn giáo đang khi Đắc-Lộ rụt rè muốn đòi phải cứ dùng tiếng la-tinh, thì không thể nào những người như vậy lại không mạnh bạo trong việc phiên âm tiếng Việt. Đấy là một bằng chứng cho ta thấy việc toàn thiện chữ quốc ngữ không phải do công-nghiệp của một mình Đắc-Lộ. Hay nói cách khác, sự đóng góp của Đắc-Lộ vào việc hoàn thiện chữ quốc ngữ không to tát như người ta tưởng đâu.

2. Hai cách phiên âm chữ quốc ngữ đối lập nhau

Những tài liệu trên này cho ta thấy có hai khuynh hướng đối lập nhau trong cách phiên âm tiếng Việt. Lối phiên âm theo bảng tài liệu trên đây ở nhiều điểm đi ngược lại chủ trương của Đắc-Lộ. Đó là việc ham dùng nhiều ký hiệu như việc dùng dấu hai chấm (tréma) đặt trên chữ ï, chữ ÿ, chữ ü như maïi (mấy) lấÿ (lấy), taü (tao)... Đắc-Lộ ngược lại công kích cái thói quen dùng nhiều ký hiệu, nhất là dùng hai chấm (tréma) trên các nguyên âm ï, ÿ, ü. Trong khi nghiên cứu về chữ I ông viết:
« quando scribemus cum syllabum I vocali est signum non dividi ut ai (quis) : *non utimur duobus punctis supra vocales, ad vitandam signorum multiplicitatem* sufficiat semel admonuisse I » (Tựa cuốn tự điển của ông.) Trong lúc nghiên cứu cách phát âm của U ông cũng nói tương tự như vậy: « U est in usu ... tam in puiscipio ut u-mê (idiosa rudis) ..., est etiam in fine, et tunc vel cum apice semicirculari qui significat quid medium inter M et N, ut Cũ (simul), vel sine illo dù (umbrella), vel etiam cum alia vocali ut càu (pons) ; ubi notandum quod quando ponitur in fine, u post a, tunc intelligitur quasi duplex syllaba, sicuti apud latinos cum adhibetur *duplex punctum* super vocales, ut aër; cum vero post a, ponitur o, tunc intelligitur diphtongus ut cao (altus), ne multiplicentur signa quae pariant consfusionem » (Tựa cuốn tự điển).

Ngoài việc đối lập nhau trong việc dùng nhiều hay ít các dấu ký hiệu, khuynh hướng theo Marino còn khác khuynh hướng Đắc-Lộ ở các điểm sau đây:

— dùng *y* thay *i* như phảy (phải), nóy (nói) tôy (tôi)

— dùng thêm phụ âm J như An-jo, phụ âm *G* đi liền trước *e* như Ge-ro-ni-mo;

— dùng phụ âm Y liền trước nguyên âm a như yã.
— dùng phụ-âm kép Tr thay cho Tl là điều khác hẳn Đắc-Lộ. API viết là Trộm chứ không viết là Tlộm như Đắc-Lộ: « Vì kẻ trộm bắt lẽi bỏ chúng tôi » (xem API trang III dòng 19). Biên bản BB14 cũng viết Tr như « Giu ão cải *Trâmcứ* nghi bậi ... Ben to văn *Trển cũ* nghĩ bậi.!

Nếu chỉ căn cứ vào các chữ hiện có trong các tài liệu nói trên thì ta thấy ngoài những khác biệt nói trên, cách phiên âm của các công thức rửa tội giống như của Đắc-Lộ. Có một điều đáng chú ý là các chữ gặp thấy trong các công thức không có chữ nào có nguyên âm kép ba, mà chỉ có tới nguyên âm kép hai mà thôi. So sánh với chữ quốc ngữ ngày nay, thì ta cũng khó lòng mà quyết định cho khuynh hướng Đắc-Lộ tiến bộ hơn hay khuynh hướng Công thức Rửa tội tiến bộ hơn. Nếu Đắc-Lộ phân biệt âm *au* với *ao*, *ai* với *ay* thì bên Công thức Rửa tội lại hơn Đắc-Lộ ở chỗ viết *lấỹ* còn Đắc-Lộ lại viết là *lẽy*, nhất là ở chỗ phiên âm đúng Tr trong Trộm chứ không là Tlộm.

VI. CHẶNG 1659

Ngoài những tài liệu ở chặng 1654 mà ông là chủ động, Philipe Marino còn là cơ hội của một số tài liệu viết vào năm 1659. Những tài liệu này, giáo sư Hoàng xuân Hãn đã tìm ra ở thư viện dòng Tên tại Rô-ma. Những tài liệu viết bằng quốc ngữ, Hoàng xuân Hãn có nhắc đến ba bài:

— Thư của Bentô Thiện gửi cho giáo sĩ Philipe Marino, năm 1659
— Thư của Igessio Văn Tín cũng gửi cho Philipe Marino, không để năm.
— Bài dài kể sử ký địa dư và phong tục nước ta mà Hoàng xuân Hãn cho là « Bento Thiện làm và gửi cho Philipe Marino năm 1659 để giáo sĩ này viết sách Historia et relatione del Tunchino năm 1665 ».

Một phần những tài liệu này cùng với lời giới thiệu của giáo sư Hoàng xuân Hãn, chúng tôi đã cho đăng cũng ở trên Tạp chí nghiên cứu Đại học Huế này, số 10 tháng 7 năm 1959.

Giáo sư Hoàng xuân Hãn, (xem Tạp chí nghiên cứu Đại Học Huế số 10), cho rằng bức thư của Bento Thiện « là nét bút xưa nhất còn lại của người Việt viết bằng chữ la-tinh trên mặt giấy tây ». Chúng tôi thì cho là tài liệu cổ vào bậc thứ hai mà thôi, tài liệu cổ bậc nhất hiện nay là biên bản

(BB14) của 14 giáo dân Việt Nam về Công thức Rửa tội đã nói ở trên: BB14 viết năm 1654. Tuy nhiên tài liệu Bento Thiện cũng là tài liệu quí vào bậc nhất vì là một bức thư dài. Rất tiếc là chúng ta không được đọc nó bằng nguyên tác. Bức thư như in ở Tạp chí Đại Học số 10, theo như lời chính soạn giả, đã được « sao lại theo âm và vần ngày nay để tiện sự xếp chữ và sự đọc ».

Tuy nhiên, căn cứ vào bản văn và sự chỉ dẫn của Hoàng xuân Hãn, ta cũng có thể xác nhận được tình trạng chữ quốc ngữ năm 1659 ra sao.

1. — **Những điểm giống như ở Đắc-Lộ**

— nguyên-âm ba UYÊ viết là uiê, truiện.

— thay phụ âm kép *ng* đặt sau nguyên âm bằng dấu ngã đặt trên nguyên âm cũ (cũng), làõ (lòng)

— một phần vần V viết bằng bêta hy-lạp**δ**

— một phần vần Tr viết bằng Bl hay Tl

— một phần vần *Nh*, viết bằng Ml như *Mlạt* thay cho *nhạt*.

2. — **Những điểm khác Đắc-Lộ, nhưng giống Công thức Rửa tội.**

Ngoài ra, Bento Thiện khác Đắc-Lộ ở rất nhiều điểm, nhưng lại giống Công thức Rửa tội năm 1654 như đúc. Khi nghiên-cứu về các công thức rửa tội (1654), chúng ta đã dự đoán là có hai khuynh-hướng song hành đối lập nhau trong việc phiên-âm tiếng Việt vào thời Đắc-Lộ. Với các công thức rửa tội, chúng tôi đã quả quyết rằng việc kiện toàn cách phát âm chữ quốc ngữ vào đầu thế kỷ 17 không phải là do công nghiệp của một mình Đắc-Lộ. Sự đóng góp của các giáo sĩ khác — ta tạm gọi là phe đối lập của Đắc-Lộ — Theo chỗ chúng tôi dự đoán, có phần còn to tát và quan hệ hơn của Đắc-Lộ. Với tài liệu mà chúng tôi gọi là *Bento Thiện* này càng biện minh cho điều ức đoán của chúng tôi. BentoThiện là thuộc vào khuynh hướng đối lập với Đắc-Lộ. Cách phiên âm chữ quốc ngữ của 7 tài liệu về Công thức Rửa tội do Philipe Marino chủ trương cũng là cách phiên âm của Bento Thiện. Đàng khác ta cần nhớ lại là phe của Đắc-Lộ chỉ có hai người mà phe của Marino có 33 người. Hơn thế rất nhiều người được tiếng là uyên bác về ngôn ngữ như Gaspar de Amaral hay Antonio Barbosa. Cuộc tranh luận mà phần thắng lợi về phe Marino

càng chứng tỏ thế giá của Đắc-Lộ về ngôn ngữ, lúc ấy, không quá to tát như người ta tưởng tin tưởng thời ta bây giờ.

Ba mươi ba vị giáo-sĩ đồng ý chấp nhận một công thức rửa tội bằng tiếng Việt. Mười bốn giáo-dân đồng ký vào một biên bản bênh vực lập trường của 33 giáo sĩ. Nay lại thêm Bento Thiện cũng đi vào con đường ấy với một thời gian sau đầy năm năm.

— Dùng i với hai chấm thay cho y sau nguyên âm: vậi (vậy), lậi (lậy)

— Dùng i thay cho y sau nguyên âm: Hay (hai)

— *Yên* thì viết là Iên.

— Nhưng ngược lại có phân biệt phụ-âm kép TR với BL hay ML: viết là *Trộm*, chứ không *Tlộm*, *Trùng* chứ không *Tlùng*, *Trăm* chứ không *Tlăm*.

Từ khi có chữ quốc ngữ cho đến giữa thế kỷ 17 (1659), chúng ta chỉ mới có trong tay ngần ấy tài liệu thưa thớt. Nhưng cứ như tài liệu lịch-sử còn để lại, thì sổ sách vở viết ra hồi ấy nhiều lắm. Sau khi lục lại để tra hỏi các tài liệu của gần nửa thế kỷ, ngoài những nhận xét vụn vặt, ta có hai nhận xét quan hệ: thứ nhất là chúng ta thấy chữ quốc ngữ tiến bộ rất nhanh và đang được đem ra xử dụng trong cả các công tác phụng vụ tôn giáo như lễ nghi rửa tội, thứ hai là có hai khuynh hướng song hành đối lập nhau trong việc phiên âm tiếng Việt: một bên là phe Đắc-Lộ, một bên là phe Philipe Marino. Sự hiện hữu của hai khuynh hướng đối lập đó đánh đổ điều tin tưởng cho Đắc-Lộ là ông thủy tổ chữ quốc ngữ, hay ít ra là người thứ nhất đã hệ thống hóa chữ quốc ngữ. Với những tài liệu vừa công bố đây, chúng ta cần đặt lại vấn đề qui cả công nghiệp kiện toàn chữ quốc ngữ cho Đắc-Lộ. Theo chỗ chúng tôi nhận xét thì công đó có lẽ thuộc về Francesco de Pina và năm nhà truyền giáo được khen là peritus lingua (thông thạo tiếng nói) như Balthassar, Pachecus, Albertus mà nhất Barbosa và Amaral là hai người đã làm tự điển trước Đắc-Lộ. Sở dĩ Đắc-Lộ, về sau này, được lịch-sử nhắc nhở đến nhiều, có lẽ không phải ông đã có công kiện toàn chữ quốc ngữ cho bằng ông đã để lại hai cuốn sách được coi như là tài liệu duy nhất về chữ quốc ngữ.

VII. CHẶNG 1794— 1830 Philiphê Binh

Năm 1651, với việc ấn hành hai cuốn tự điển và cuốn Giáo-lý của Đắc-Lộ, chữ quốc ngữ quả thực là đã đến thời kỳ trưởng thành. Vậy mà chẳng

hiểu sao, trong suốt mấy thế kỷ sau, việc ấn loát bị đình chỉ hẳn? Hay có ấn loát mà bị thất lạc. Tài liệu đầu tiên được ấn loát bằng chữ quốc ngữ là năm 1651 (tức là cuốn Tự-Điển và cuốn Giáo-lý); tài liệu thứ hai được ấn loát phải đợi mãi đến năm 1838 là năm Taberd cho in tại Serempore cuốn Tự-Điển Annam-Latinh. Tức là phải chờ 187 năm sau. Gần hai thế kỷ. Trong suốt gần hai thế kỷ ấy, thì ở khoảng đầu (từ 1651-1666), người ta còn tìm ra thưa thớt một ít tài liệu. Nhưng từ sau 1666, tức là cho mãi cuối thế kỷ 18, không một vết tích nào cả. Phải đợi đến cuối thế kỷ 18 sang đầu thế kỷ 19, mới thấy xuất hiện những tài liệu mới: sự nghiệp của Linh-mục Philiphê Bỉnh. Thực là một sự nghiệp to tát. Vậy mà chẳng hiểu tại đâu tất cả các tài liệu đó chỉ mới là viết tay? Linh mục Bỉnh chép tại Lisbon hơn 30 cuốn sách. Tại sao những sách mà tác giả viết ra với mục đích là để truyền truyền đạo lý ấy lại không được truyền tụng? Muốn trả lời câu hỏi ấy cần phải trả lời câu hỏi sau: Linh mục Philiphê Bỉnh là người thế nào?

Phi-li-phê Bỉnh đã tự chép về đời ông trong cuốn Hồi ký mà ông gọi là « Sách Sổ Sang chép các việc » (1822). Ông mở đầu tập Hồi ký của ông thế này: « Sách Sổ Sang chép mọi việc linh hồn và xác riêng, cũ chung anh em bổn đạo thì biên vào sách này cho được nhớ đến ơn trạõ Đức Chúa Blời đã ban.

Tôi là Thày cả Philiphê Bỉnh quê ở Hải-dương xứ, Hạ hòũ phũ, Vĩnh lại huện, Ngãi am xã, Địa linh tôn, sinh ra năm 1759, là nam Vua Jose nước Portugal phá Dàõ D.C.J. ở traõ địa phận ình. Đến năm 17 tuổi là nam 1775 vào ở nhà thầy, thì đã mất Dàõ ở Rôma được 2 năm, vì Đức th' Phapha Clem te thứ 14 phá Dàõ D.C.J. ngày 22 tháng 7 năm 1773. (xem trang 2)... Đến tháng 3 năm 1793, sau lễ Phục-Sinh thì tôi chịu 4 chức, khi ấy đã 35 tuổi, cũ lên haọc đầy đã 6 năm. Ngày lễ oũ th' Domingô thì chịu 5 chức, cách mấy tuần lễ thì chịu 6 chức, đến cuối tháng 11 là chính ngày lễ oũ thánh Andre Toũ đồ thì chịu 7 chức mà làm thầy cả » (xem trang 87).

Đầu năm 1796, Phi-li-phê Bỉnh được các giáo-sĩ dòng Tên ở Việt-Nam sai sang Âu-Châu để bênh vực quyền lợi của Dòng Tên tại Việt-Nam, vì lúc ấy hai phe truyền giáo, một bên là dòng Tên, một bên là Thừa sai, đang kiện cáo nhau tại Tòa Thánh Rô-ma. Vượt tàu mất hơn sáu

tháng, đến ngày 20 tháng 6 âm lịch tức 24 tháng 7 dương lịch năm 1796, Phi-li-phê Bỉnh tới Lisbon (Bồ-đào-nha)

Phi-li-phê Bỉnh ở Lisbon từ 1796 cho mãi sau 1830. Chưa rõ ông mất năm nào. Trong hơn 30 năm ở Lisbon, ông đã chép rất nhiều sách vở, một số còn tàng trử tại Thư viện Tòa Thánh Vatican theo thư mục Borg. Tonch. từ 1 đến 23. Các sách của ông hiện có ở Rô-ma, chúng tôi đã cho chụp điện cuối năm 1959, và đã cho rửa thành ảnh trình bầy ở Đại-Học Huế (1). Tại đây, chúng tôi chỉ nhắc qua lại tên các sách cùng có số thư mục tại Biblioteca Vaticana.

1. — **Nhật trình kim thư khất chính chúa giáo** (1797)
   Borg. Tonch. 7
2. — **Dictionarium annamiticum Lusitanum** (1797)
   Borg. Tonch. 8
3. — **Sách gương truyện, tập I** (1815)
   Borg. Tonch. 9
4. — **Truyện nhật trình oũ Fernãd Mendes Pinto** (1817)
   Borg. Tonch. 20
5. — **Truyện oũ thánh Phanchicô Xavier** (1818)
   Borg. Tonch. 6
6. — **Truyện oũ thánh Phanchico Borgia** (1820)
   Borg. Tonch. 4
7. — **Truyện oũ thánh Ignacio Loyola** (1819)
8. — Truyện nước Annam đàng ngoài (1822)
   Borg Tonch. 1
9. — Truyện Nước Annam đàng Traõ (1822)
   Borg. Tonch. 2
10. — **Sách số sang chép các việc** (1822)
    Borg. Tonch. 3
11. — **Truyện bà Thánh Anna** (1830)
    Borg. Tonch.
12. — **Truyện các đời Đức Thánh Phapha** (1814)
    Borg. Tonch. 10

---

(1) Chúng tôi đã phân tích nội dung từng cuốn sách của ông ở Biểu nhất lãm văn học cận đại, từ trang 43 trở đi.

13. **Tiểu sử Alex. de Rhodes** (?)
Borg. Tonch.
14. Lề luật các hội đoàn công giáo (?)
Borg. Tonch. 11
15. **Phép giảng tám ngày, bản của Vương Nhân ký** (1801)
Borg. Tonch. 22
16. Sách giáo lý đạo Thiên Chúa, tập I
Borg. Tonch. 13
17. **Sách giáo lý đạo Thiên Chúa,** tập II
Borg. Tonch. 14
18. **Sách giáo lý đạo Thiên Chúa, tập III**
Borg. Tonch . 15.
19. Bàn về xem lễ Misa (?)
Borg. Tonch. 17.
20. Các kinh đọc chiều tối ban sáng
Borg. Tonch. 18.
21. Sách gương truyện, tập II (1816)
Borg. Tonch. 16.
22. Bảng kê tên các giáo hoàng
Borg. Tonch. 21
23. Sách truyện các đời đức Thánh pha pha
Borg. Tonch. 9.
24. Phép giảng tám ngày, bản chép của linh mục Bỉnh.
Borg. Tonch. 12.
25. Dictionarium Annamiticum Lusitanum
Borg. Tonch. 23.
26. Dictionarium Lusitanum annamiticum
Borg. Tonch. 23.

Trong một bài báo, chúng tôi không thể nói dài về linh mục Phi-li-phê Bỉnh. Nhưng quả đó là một sự nghiệp kỳ thú, tới gần 4000 trang sách viết tay. Cái kỳ thú ở nơi ông chính là ở chỗ ông là con người vừa quảng bác, vừa tài hoa: ông viết lịch sử Việt Nam, ông chép danh nhân truyện ký, ông viết khảo luận về thần học, ông dịch sách ngoại quốc, ông viết nhật ký và hồi ký, kể lại một cách tỉ mỉ, lắm khi hóm hỉnh những giai thoại vừa thê lương vừa chua chát; ông làm thơ và còn để lại những vần thơ chân thật;

ông có óc quan sát và muốn đem sở đắc sở tồn ra giúp người đồng hương. Sách ông viết ra là có ý gửi về Việt Nam cho các bổn đạo được xem. Ông dạy họ cách làm bản in, cách chế tạo giấy theo lối tây phương (xem sách sổ sang tr. 618 — 621). Cái quí nhất ở ông là tinh thần cẩn tắc: các sách của ông đều ghi rõ ngày, tháng, năm, cùng mục đích chép sách. Trong bài này, chúng tôi chỉ muốn căn cứ vào Phi-li-phê Bỉnh để mà phác họa tình trạng chữ quốc ngữ vào cuối thế kỷ 18 sang đầu thế kỷ 19.

Để nghiên cứu về sự tiến hóa của chữ quốc ngữ nơi Linh mục Ph. Bỉnh ta chọn sáu tài liệu có ý nghĩa hơn cả vì mối tương quan giữa chúng và vì ngần ấy tài liệu lợp một khoảng thời gian dài. Như cuốn Tự điển Dictionarium annamiticum lusitanum sao năm 1797, Phép giảng tám ngày sao năm 1801, Truyện bà Thánh Anna năm 1830.

Các cuốn tự điển.

Hiện nay trong tủ sách viết tay thuộc linh mục Phi-líp-phê Bỉnh, chúng tôi khám phá ra ba cuốn tự điển. Một cuốn xếp ở lô Borg. Tonch số 8 (cuốn này chúng tôi đặt tên là BT 8, tức là Borgo Tonchino số 8 vậy). Hai cuốn xếp ở lô Borg. Tonch. số 23: cuốn Việt — Bồ xếp trước cho nên chúng tôi gọi là BTA 23, cuốn Bồ — Việt xếp sau nên chúng tôi gọi là BTB 23.

1. **Cuốn BT8 :**

Cuốn này do linh mục Phi-li-phê Bỉnh sao lại năm 1797 cuốn tự điển của Đắc-Lộ. Có bìa. Ngoài bìa sao y nguyên bìa cuốn tự điển của Đắc-Lộ: Dictionarium annamiticum, lusitanum et latinum, v.v... Romae 1651. Sách chia làm hai phần : phần đầu là tự điển Việt Bồ, dầy 411 trang; phần dưới dầy 182 trang kê xếp theo thứ tự ABC tất cả các tiếng Bồ gặp trong tự điển và ghi trang để tìm nghĩa tiếng Việt của từng tiếng Bồ. Cuốn này linh mục Bỉnh tuyên bố là chính ông sao lấy. Tuy ở bìa để là Việt, Bồ, La mà thực ra ở trong không có chua gì tiếng la-tinh cả.

2. **Cuốn BTA23.**

Cuốn BTA 23 xếp ở Borg Tonch. số 23 phần đầu. Cuốn này không có để gì hết. Chữ viết khác chữ viết của Phi-li-phê ở trong các sách ông đã chép. Cuốn BTA23 là một cuốn tự điển Việt — Bồ dày 288 trang.

3. Cuốn BTB23.

Cuốn BTB23 này xếp ở Borg. Tonch. số 23 phần cuối, cũng không có để tên gì, chữ viết là cùng một nét chữ với BTA23. Đó là cuốn tự điển Bồ — Việt dày 324 trang.

THỬ SO SÁNH BA CUỐN TỰ ĐIỂN

A — Chỗ giống nhau giữa ba cuốn:

Cả ba cuốn tự điển viết tay BT8, BTA23, BTB23, đều giống nhau ở chỗ dùng đủ các nguyên âm và phụ âm như ngày nay, đồng thời vẫn giữ một phần cách phiên âm đời Đắc-Lộ: như vậy nguyên âm gồm có: a, ă, â, e, ê, i, o, ô, ơ, u, ư; phụ âm gồm có B, C, D, Đ, G, H, K, L, M, N, P, Q, R, S, T, V, X và các phụ âm kép Bl, Ch, Gh, Ngh, Kh, LM, Nh, Ph, Tr, Th.

B — Chỗ khác nhau giữa ba cuốn

Cuốn BT8 xem ra có vẻ đầy đủ và hoàn hảo hơn hai cuốn BTA23 và BTB23: chẳng hạn BT8 phân biệt nguyên âm i và y, còn BTA23 và BTB 23 đều có khuynh hướng dùng y thay cho i ở đầu các tiếng. BT8 viết *ít, in sách, in mẹo*; nhưng BTA23 viết ýt, *yn* sách, yn mẹo.

Trong phần xếp các chữ bắt đầu bằng *V* và *U* thì BT8 chia hẳn ra làm hai mục và dùng chữ rất đúng như ngày nay; còn BTA23 thì xếp lẫn lộn cả hai chữ đó vào một mục, và có chữ đáng viết *V* thì viết *U* và có chữ đáng *U* lại viết *V*.

BT8 phiên âm chữ *l* rất đúng, nhưng BTA23 và BTA23 còn ngập ngừng giữa cách viết *leià* (lìa), leinh (lênh), lệịnh (lệnh).

Ấy là nói về cách phát âm thì như thế, còn về sự đầy đủ, phong phú, thì xem ra BT8 đầy đủ hơn BTA23 và BTB23. Tất cả các chữ trong BTA23 đều có trong BT8, nhưng có nhiều chữ trong BT8 mà không có trong BTA23. Nguyên một trang đầu BT8 đã nhiều hơn BTA23 ba chữ. Tôi chưa có dịp so sánh từng chữ. Nhưng tôi thử lấy một trang ở lưng chừng để so sánh thì cũng thấy BT8 vẫn nhiều chữ hơn ở BTA23.

Một điều khác biệt nữa là BT8 thì có tên người sao sách là Phi-lí-phê Bỉnh và sách được sao là của Đắc-Lộ, còn hai cuốn BTA23 và BTB23 đều không có tên người sao và không chỉ sao bởi đâu. Vậy hai cuốn tự điển

viết tay và không có tên tác giả và soạn giả này là của ai? Có phải là Đắc-Lộ mà người ta sao lại không? Hai cuốn đó có trước BT8 hay ngược lại ?

Trong một bài báo ngắn ngủi như thế này, đàng khác chưa khảo xét tường tận, nên chúng tôi chưa dám có thái độ quyết liệt. Tuy nhiên chúng tôi hơi bắt đầu nghi. Nghi rằng hai cuốn tự điển này có thể là hai cuốn tự điển Việt Bổ và Bổ Việt của Gaspar de Amaral và Antonia Barbosa?

So sánh với tự điển của Đắc-Lộ

Từ khi Đắc-Lộ xuất bản tự điển (1651) của ông, cho đến Linh mục Phi-li-phê Bỉnh sao tự điển có gần hai trăm năm.

A. Những chỗ khác nhau giữa Đắc-Lộ và ba cuốn tự điển (BT8, BTA23, BTB23)

— Không những BTA23 và BTB23 mà cả đến BT8 cũng khác tự điển của Đắc-Lộ. Cái điều kỳ hơn cả là BT8 nói là sao lại tự điển của Đắc-Lộ mà chẳng có sao đúng. Ngoài bìa thì sao y nguyên văn; cứ như tít ở ngoài bìa thì phải là cuốn tự điển có ba thứ tiếng Việt, Bồ, La. Nhưng ở trong soạn giả bỏ hẳn phần la-tinh đi.

— Trong BT8, BTA23, BTB23 có nhiều âm hơn tự điển của Đắc-Lộ bởi vì ở ba cuốn sau này đã phân biệt rõ B. V, U. Trong ba cuốn tự điển của Phi li-phê Bỉnh, không còn lối phiên âm dùng chữ bê-ta hy-lạp β nữa; một phần chữ mà ngày xưa Đắc-Lộ viết bằng bê ta hy lạp thì ba cuốn tự điển này dùng V hay U; một phần những tiếng mà Đắc-Lộ phiên âm bằng phụ âm kép Bl thì ba cuốn sau phiên âm bằng *L* hay *TR* hay *Nh*; một phần vần ML cũng được phiên âm L hay Nh như Mlạc (nhạc), Mlát (nhát), Mlớn (lớn, nhớn). Nhưng vần TL đã bỏ hẳn: tất cả các vần bằng TL đều đổi ra TR hết.

— Các âm *dea* của Đắc-Lộ nay viết là *da* hay *gia*

B. Những chỗ giống nhau ở giữa hai bên

— Một phần âm BL và ML vẫn còn thông dụng ở BT8, BTA23, BTB23 như đời Đắc-Lộ.

— âm *y* đứng ở giữa hai nguyên âm đều chưa có luật dứt khoát, lúc thì để *y*, lúc lại để *i* như *quyển* thì lúc viết là cuyển, lúc viết là cuiển.

— Cũng như ở đời Đắc-Lộ, đời Phi-li-phê Bỉnh còn dùng nguyên âm *e* đi liền sau phụ âm *g* như gẻ, gẽy v.v..

— Cũng như đời Đắc-Lộ, một phần phụ âm kép Ng đặt sau một nguyên âm, nhất là O và U đều được dùng dấu ngã đặt ở trên nguyên âm để thay thế.

— Cũng như Đắc-Lộ, tại đây người ta cũng phân biệt i dài và y ngắn. Thay vì dùng dấu hai chấm đặt ở trên nguyên âm, thì sau nguyên âm *a*, nếu là âm dài thì dùng *i* như *tai, hai, mai,* nếu là âm ngắn thì dùng *y* như *tay, hay, may* v.v...

Trên đây là chúng tôi nói rất sơ lược về một ít điểm dị đồng giữa Đắc-Lộ và Phi-li-phê Bỉnh. Ta thấy sau ngót hai trăm năm kể từ 1651 đến 1830, chữ quốc ngữ có tiến bộ nhưng cũng là rất chậm.

VIII. CHẶNG 1838

Những sách của linh mục Phi-li-phê Bỉnh viết năm 1830, hầu như còn theo cách phiên âm chúng tôi vừa nói trên kia. Nhưng đột ngột đến năm 1838, nghĩa là sau đấy có 8 năm, giám mục Taberd đã cho in ở Serempore một cuốn tự điển mà chữ quốc ngữ mang hình thức y như ngày nay. Taberd nói rằng năm 1778, giám mục Pigneau de Béhaine đã soạn thảo một cuốn tự điển nhưng cuốn đó bị cháy gần hết. Taberd đã thu lượm phần còn lại, tu bổ và soạn ra một cuốn mới đó là cuốn Dictionarium Annamiticum Latinum in ở Serempore (Ấn độ) năm 1838. Hệ thống phiên âm cho các nguyên âm và phụ âm hoàn toàn y như ngày nay. Tuy nhiên khi nói đến âm *Bl, Ml,* Taberd không coi đó là phiên âm sai mà bảo đó là tiếng địa phương của mấy tỉnh Bắc kỳ.

TỔNG KẾT

Nhân dịp kỷ niệm tam bách chu niên giáo sĩ Đắc-Lộ, hẳn là chúng ta có ý kỷ niệm một nhân vật, để ghi ơn nhân vật đó. Nhưng không hẳn chỉ có thế. Nó phải là cơ hội để chúng ta nhìn lại một khoảng lịch sử, đấy kỷ niệm thân yêu, thân yêu vì đã ghi nhiều vất vả, đau đớn, lắm khi thê thảm của hàng mấy thế hệ những người đã đóng góp hữu hiệu vào nền văn hóa của chúng ta. Những tên mà lịch sử chưa nhắc đến hay không nhắc đến bao giờ có khi lại là những người có công to hơn đối với lịch sử.

THANH-LÃNG

Quan-điểm thần-học trong « Phép giảng tám ngày » của Giáo-sĩ Đắc-lộ

Sách « *Phép giảng tám ngày* » của giáo-sĩ Đắc-Lộ (1651) đem lại cho chúng ta ngày nay hai lợi-ích chính: lợi-ích về mặt văn-hóa và lợi-ích về mặt tôn-giáo. Về văn-hóa, bởi vì là sách in đầu tiên bằng Việt-ngữ phiên-âm hay Rô ma hóa mà người ta gọi lầm là quốc-ngữ. Về tôn-giáo, bởi vì là biểu-tượng trình-diễn tôn-giáo hay Kitô-giáo đầu tiên bằng Việt-ngữ, ngay vào buổi mình-minh của đạo-giáo này trên đất nước Việt-Nam. Tuy nhiên, nếu chữ quốc-ngữ trong các sách của Đắc-Lộ, một phần nào đã được nghiên-cứu, thì về quan-điểm tôn-giáo hay quan-điểm thần-học, ít ai để ý học-hỏi, trừ một vài bài rất sơ-lược ở ngoài nước cũng như trong nước. Bài nhỏ mọn của chúng tôi có hoài-bão bù-đắp một phần nào vào sự sơ-xuất đó.

Một sách Giáo lý công giáo

« *Phép giảng tám ngày* » chính là một sách giáo-lý công-giáo, một sách trình-bày lý-thuyết và tín-điều cũng như luân-lý của Kitô-giáo. Tác giả của nó là một giáo-sĩ thuộc Dòng Tên, một tổ-chức tu-hành và truyền-giáo thời-danh. Giáo-sĩ Đắc-Lộ sở dĩ đã biên-soạn sách này là để truyền bá giáo-lý công-giáo không những nơi giáo-dân Việt-Nam mà còn làm tài-liệu thiết-yếu cho các nhà truyền đạo đến rao-giảng tại Việt-Nam. Cùng một mục-đích đó, một thứ chữ viết Việt-ngữ đã được nghiên-cứu và thực hiện: đó là chữ quốc-ngữ của chúng ta ngày nay. Bởi đó, quan-điểm tôn-giáo hay quan-điểm thần-học phải được đề-cập tới, nếu muốn hiểu rõ tác-phẩm đầu tiên bằng Việt-ngữ phiên-âm này.

Việc giảng-dạy giáo lý vào thế kỷ XVI — XVII

Nhưng để hiểu rõ « *Phép-giảng tám ngày* », không thể nào không xét qua đến tình-hình giảng dạy giáo-lý vào thế-kỷ XVI-XVII. Đây là công cuộc đặt tác-phẩm vào vị-trí, hoàn-cảnh của nó.

Vào thế-kỷ XVI-XVII, tại các nước theo Kitô-giáo lâu đời, trong đó sự học biết giáo-lý tỏ ra thiếu-sót, nhất là tại các miền gia-nhập tôn-giáo mới (Kitô-giáo), người ta nhận thấy cần phải có những bộ sách giảng-giải giáo-lý, nhất là cho các tầng lớp đơn-thật, dốt-nát trong dân-chúng. Đó là nguyên-nhân công-cuộc biên-soạn các sách thuộc loại này.

Tại Bồ-đào-nha, được coi như trung-tâm truyền-giáo qua phương Đông, một giáo-sĩ đã viết hai quyển giáo-lý: một dài gọi là giáo-lý diễn-giải (Symboli fidei Declaratio) và một ngắn thường mang tên là giáo-lý đại-cương (Doctrina). Thực ra, trong các miền truyền-giáo, hay các xứ chưa theo Kitô-giáo, người ta thấy lưu-hành nhất là cuốn giáo-lý đại-cương. Tại Ấn-độ cũng như tại Nhật-bổn, vào thế-kỷ XVI, quyển này đã được phiên dịch sang tiếng tamoul, tiếng Malaia, tiếng Nhật phiên-âm hay romaji.

Về nội-dụng cuốn giáo-lý đại-cương đó, chúng ta có thể đưa ra một quyển làm thí-dụ: các quyển khác ít nhiều đều cùng rập theo một khuôn-mẫu. Đây là các đề-mục trích trong quyển « Doctrina » hay giáo-lý đại-cương in bằng Nhật-ngữ la tinh hóa tại Amacusa năm 1592. Trước hết là cách-thức làm dấu thánh-giá, rồi tới mấy kinh cần-thiết hay thông-dụng, trong Kitô-giáo: kinh Lạy Cha, kinh Kính mừng, kinh thân-lạy Nữ-vương, kinh Tin-kính, sau đó tới Mười giới răn Thiên-Chúa, Sáu giới răn Hội-thánh, và cuối cùng là những điều hiểu biết về tội nặng, tội nhẹ, bảy phép Bí-tích, các nhân-đức gồm có: bảy mối tội đầu, bảy công-việc phúc-đức, bổn nhân-đức cả, ba nhân-đức đối-thần, bảy ơn đức Chúa Thánh-Thần, tám mối phúc thật, kinh cáo mình...

Xem nội-dung của một cuốn giáo-lý như trên, người ta không những nhận thấy sự khô-khan, tiều-tụy, kém phần hào-hứng, mà còn có thể nói là không thể nhận ra về mặt đích-thực của Kitô-giáo, một thứ đạo tự nhận là mạc-khải, đối với các tôn giáo khác là những đạo tự-nhiên.

Có lẽ đối với những nước và những dân chưa có một nền văn-hóa cổ-cựu, hoặc đối với đại-chúng ngu-dốt, đơn-thật và nghèo-khó, có lẽ một

mớ những kinh và những điều sơ-lược phải học thuộc lòng như trong quyển giáo-lý kể trên, có thể đem lại một hậu-quả nào, mặc dầu rất mỏng-manh và hời-hợt. Song đối với những dân-tộc đã có một văn-hóa cổ hữu và sâu-sắc, việc trình-bày giáo-lý đạo Kitô như vậy, chỉ có thể hoặc nhận thấy sự thất bại, hoặc bị khinh-chê và từ chối. Điều đó dễ hiểu.

Mấy sách giáo-lý tại Trung-hoa vào thế kỷ XVI—XVII

Tại Trung-hoa, vào thế-kỷ XVI, người ta cũng đã thấy xuất-hiện những bản dịch, hoặc toàn bộ, hoặc một phần của sách giáo-lý đại-cương kể trên. Những bản dịch lẻ-tẻ này về sau đã được tu-chính và xuất-bản do giáo-sĩ Matthêu Ricci (Lợi Mã-đậu).

Thiên Chúa thực-lục chính văn (1584)

Thực ra tại đây, lớp giáo-sĩ đầu tiên Dòng Tên đã nhận ra sự thiếu-sót trong việc trình-bày giáo-lý. Không phải chỉ bắt người ta học thuộc lòng một mớ kinh-kệ, một loại các công-thức, song cần-thiết là phải trình-bày giáo-lý đạo Kitô cho phù-hợp với lý-trí và những đòi-hỏi lý-trí của con người. Không phải chỉ đề-cập vấn-đề đạo Kitô với giới đơn-thật, kẻ dốt nát, song phải giới-thiệu đạo mới với văn-nhân, trí-thức. Do đó một công-cuộc sửa-soạn phải được hoạch-định. Trước khi nói về đạo-giáo, hãy bàn-giải về những điểm tương-đồng thuộc tâm-linh-giới. Đó là một công-cuộc chuẩn bị cho con người sẵn-sàng hay dễ-dàng đón-nhận tin mừng mới.

Vì những lý-do trên mà năm 1584, giáo-sĩ Micae Ruggieri (biệt hiệu Minh-kiên, Minh-kiên = Micae) đã cho phát-hành quyển giáo-lý đầu tiên bằng Hán-tự, tên là *Thiên-Chúa thực-lục chính-văn*. Sách chia làm mười sáu chương:

1. — Chân hữu nhất vị Thiên-Chúa: chỉ có một Chúa thật.
2. — Thiên-Chúa sự-tính: những đặc tính của Chúa.
3. — Giải-thích thế nhân:... Thiên-Chúa: bởi đâu loài người đạt tới sự hiểu biết Chúa.
4. — Thiên-Chúa chế-tác thiên-địa nhân-vật: Chúa sáng tạo trời đất cùng muôn vật.
5. — Thiên nhân, Á-dương: về thiên-thần, về Adong.
6. — Luận-lý nhân hồn bất diệt, dị ư cầm thú: bàn về hồn loài người bất-diệt, khác với cầm thú.

7. — Giải-thích hồn qui tứ xứ: nói về hồn về bốn nơi, sau khi lìa khỏi xác.
8. — Thiên-Chúa tự cổ cập kim chỉ hữu tam giáng kỳ qui giới: nói về từ xưa tới nay Chúa ban ba luật: luật tự-nhiên, luật Maisen và luật Phúc-âm hay Kitô-giáo.
9. — Thiên-Chúa giáng thế thục nhân đệ tam thứ qui giới: Chúa giáng thế chuộc loài người vào kỳ thứ ba.
10. — Giải-thích đệ tam thứ dữ nhân qui giới sự-tính: bàn về tính-cách của luật thứ ba.
11. — Giải-thích nhân đương thành-tín Thiên-Chúa thực sự: bàn về những mầu-nhiệm (thực-sự) mà loài người phải tin.
12. — Thiên-Chúa thập giới: mười giới răn Thiên-Chúa.
13. — Giải-thích đệ nhất bi-văn: bàn về bia thứ nhất, gồm ba giới răn đầu tiên.
14. — Giải-thích đệ nhị bi-văn: bàn về bia thứ hai.
15. — Giải-thích tăng-đạo thành-tâm tu-hành thăng-thiên chi chính đạo.
16. — Giải-thích tịnh thủy trừ tiên tội.

Chúng tôi buộc lòng phải kể dài-dòng về nội-dung sách giáo-lý của Minh-kiên, để nhận-định sự khác-biệt giữa nó với cuốn « Doctrina » nhạt-nhẽo ở trên. Tác-giả Minh-kiên thật đã đề-cập tới những sự việc căn-bản của tôn-giáo, những vấn-đề then-chốt về Thiên-Chúa, về sự hiểu biết Ngài, về nguồn gốc loài người và vũ-trụ, về cứu-cánh tối-hậu của con người, về đạo Kitô, về địa vị và chức-vụ của giáo-sĩ trong đạo Kitô, và chỉ trong chương sau cùng, tác-giả mới bàn về nghi-lễ chính-thức gia-nhập tôn-giáo mà ngài gọi là « tịnh thủy trừ tiên tội », *nước thanh diệt tội xưa*. Thực ra, tác-giả kể là chưa bàn-giải về chính Kitô-giáo, song về những vấn-đề căn-bản đưa tới đó. Bởi vậy nó có một mầu-sắc minh-giải tôn-giáo, hay minh-giáo rõ-rệt. Trước khi học hỏi về chính tôn-giáo đó, hãy sửa-soạn tâm hồn con người sẵn-sàng đón nhận các chân-lý của tôn-giáo.

Người ta thường chú-trọng đến chương mười một, trong đó tác-giả trình-bày các mầu-nhiệm phải tin theo trong Kitô-giáo: đó là những tín-điều về Thiên-Chúa sáng tạo, Thiên-Chúa quan-phòng, Thiên-Chúa thưởng phạt loài người xứng với phúc tội của mỗi người. Cũng là những tín-điều về Đức Giêsu Kitô giáng-sinh trong lòng một nữ « đồng thân », chịu

nạn chịu chết (thụ thống thụ khổ, thụ hình thập tự), sống lại, lên trời và ngày sau lại xuống phán xét kẻ sống và kẻ chết, như trong kinh tin-kính, một kinh gồm tóm các tín-điều của đạo Kitô.

Một điểm mà người ta thấy là đặc-sắc, đó là ý-chí muốn lợi-dụng những giá-trị tích-cực của nền văn-hóa Trung-hoa, nhất là những giáo-thuyết của Khổng-tử, tỉ như nhân, nghĩa, lễ, trí, tín và quân-thần, phu-phụ phụ-tử... Cũng trong đường lối này, giáo-sĩ Minh-Kiên đã dùng những từ-ngữ Phật-giáo hay Khổng-giáo để chỉ những sự-việc của đạo mới, tỉ như *tăng*, hay *đạo-tăng, tự, tự-trưởng, đạo-nữ, đạo-sĩ*...

Cuốn « *Thiên-Chúa thực-lục chính-văn* » của Minh-Kiên đã gây được một ảnh-hưởng lớn lao không những tại Trung-hoa, nơi các văn-nhân thời đó, mà tại các nước lân-cận như Nhật-bổn, Cao-ly và Việt-nam. (Vào năm 1585, khi có sứ-giả Việt-nam tới Bắc-kinh chiêu-cống).

Nhưng thực ra, sách minh-giáo của Minh-Kiên còn vụntg về, thiếu sót, có thể làm cho nhiều người hiểu nhầm về đạo Kitô, một thứ đạo mặc-khải, nghĩa là tự Thiên-Chúa soi-sáng cho loài người. Bởi thế, ngay từ năm 1593, người ta đã dự-định soạn một bộ sách khác thay thế cho nó, nhất là năm 1596, giáo-sĩ Matthêu Ricci hay Lợi Mã-đậu đã ra lệnh cho hủy hết các bản khắc gỗ tác-phẩm của Minh-Kiên

Thiên Chúa thực-nghĩa (1603)

Thật vậy, năm 1603, giáo-sĩ Lợi Mã-đậu cho xuất bản bộ « *Thiên-Chúa thực-nghĩa* », mà người Âu-châu quen gọi là cuốn giáo-lý của Ricci, cũng như thường gọi sách « Thiên-Chúa thực-lục chính-văn » của Minh-Kiên là sách giáo-lý của Ruggieri, sách giáo-lý dịch bởi chữ latinh « Catechismus ».

Cũng như trên, chúng tôi xin phép độc-giả ghi mấy nét đại-cương về những chương trong bộ sách giáo-lý 1603 này. Sách gồm tất cả tám chương, nhưng là những chương rất dài (Sách giáo-lý của Minh-kiên chỉ có 39 tờ giấy nho, còn của Lợi-Mã-đậu 111 tờ).

1. — Thiên-chúa dựng nên vũ-trụ và cai-trị bằng toàn-năng săn-sóc của ngài.
2. — Loài người có nhiều ý-tưởng sai lầm về vấn-đề Thượng-đế.
3. — Loài người có một linh-hồn bất-tử, khác hẳn với loài cầm-thú.

4. — Người ta lý-luận sai lạc về các thần-thánh và về linh-hồn loài người. Vũ-trụ không phải chỉ là một « thể ».
5. — Thuyết luân-hồi chỉ là một thuyết mơ-mộng, và sợ sát-sinh là trẻ con. Tại sao giữ chay? Những lý-do đích-đáng để giữ chay.
6. — Mục-đích con người trên trần-gian, ý-hướng trong công-việc loài người. Địa-ngục để phạt kẻ dữ và thiên đàng để thưởng người lành.
7. — Bản-tính loài người vốn tốt. Giáo-hữu Kitô phải học biết những gì?
8. — Âu-châu có thái-độ nào đối với tôn-giáo? Tại sao linh-mục thừa-sai giữ trinh-khiết? Tại sao Thiên-Chúa hóa thân giáng thế?

Đọc xong các đề-tài nêu lên trong những chương trên, người ta thấy phạm-vi rộng-lớn hơn tác-phẩm của Minh-kiên nhiều. Đường lối minh-giáo cũng rõ-rệt hơn nhiều. Tất cả được xoay chuyển trên mấy tư-tưởng chủ-yếu về vấn-đề tôn-giáo.

1. Có Thượng-đế và chỉ có một Thượng-đế mà thôi.

Để minh-chứng điểm này, tác-giả đã đưa ra những bằng-chứng cổ-truyền về nguyên-nhân , không phải nguyên-nhân mô-thức hay vật-thể, nhưng là nguyên-nhân tác-thành và cứu-cánh. Ngài cũng đưa ra những bằng-chứng như bằng-chứng « consensus universalis », bằng-chứng về trật-tự trong vũ-trụ, về chuyển-động đệ-nhất. Nói tắt, ngài được kể là người đầu tiên đã đem những khái-niệm triết-học và thần-học kinh-viện của Âu-châu Kitô-giáo chuyển sang chữ nho hay Hán-tự.

Tuy nhiên, sau những lý-chứng cổ-kính, tác-giả đã trình-bày vấn-đề Thượng-đế qua các sách thánh-hiền Trung-hoa. Thật vậy, người ta được biết rằng, Lợi Mã-Đậu đã dày công học chữ nho, đến mức viết Hán-văn cách dễ-dàng, trình-bày tư-tưởng Kitô-giáo trong một thứ ngôn-ngữ không phải là ngôn-ngữ của mình. Ngài đã khảo-cứu các sách nho và phiên-dịch bộ Tứ-thư ra tiếng latinh. Bởi thế, ngài đã chưng rất nhiều câu trích trong Kinh Dịch, Kinh Thi, Kinh Lễ-ký, Kinh thư và Trung-dung làm chứng về niềm tin tưởng vào một đấng Thượng-đế. Ngài đã đi đến một kết-luận rất táo-bạo đối với người đồng thời, nhất là các người đồng-thời theo Kitô-giáo: nếu bên Tây-phương, chúng tôi gọi Thượng-

đế là « Deus » thì bên Đông-phương hay Trung-quốc, người ta gọi ngài là Thượng-đế, Thiên, Thiên-chúa, Thần-minh, Chí-tôn... Nếu có khác thì chỉ khác về danh-từ mà thôi.

Tác-giả, trong vấn-đề về Thượng-đế, đã không quên chỉ-trích các tôn-giáo khác như Phật-giáo, Lão-giáo và ngay cả đến Khổng-giáo là ba tôn-giáo thịnh-hành trong thời đó.

2. Sau khi đã bàn-giải về Thượng đế, giáo-sĩ đã nói *về linh-hồn*, sự có linh-hồn, linh-hồn thiêng-liêng, linh-hồn bất-tử. Về điểm này, ngoài những chứng rút trong thần-học kinh-viện, ngài đã chưng các lời thánh-hiền trích trong Kinh Thi và Kinh Thư, như khi luận về Thiên-Chúa ở trên. Ở đây, ngài đã công-kích thuyết luân-hồi.

3. Tư-tưởng chủ-yếu thứ ba trong tác-phẩm của Lợi Mã-đậu đó là *vấn-đề con người* và những hành-vi thuộc luân-lý-tính của con người.

Bởi tính-cách khuynh về triết học Kitô-giáo hơn là thần học chính tông, bởi những lời-lẽ có mầu-sắc nho-giáo (?) của tác-phẩm, nên nhiều người đã coi nó như một học-thuyết mới của Phật-giáo hay Khổng-giáo. Thực ra, ngài ít đề-cập tới các mầu-nhiệm và đức tin Kitô-giáo, trừ một vài đoạn, khi ngài nói về nguồn gốc con người theo sách Sáng-thế, hoặc trong phần kết ngài bàn về bậc đồng-trinh và hô-hào người ta chịu phép thánh-tẩy. Cho nên, có thể quyết-định được rằng, cuốn « *Thiên - Chúa thực-nghĩa* » là sách hoàn-toàn thuộc minh-giáo, cuốn viết cho các nho-gia thời đó. Và đối với những người này, tác-giả đã nhấn mạnh đến những vấn-đề thuộc siêu-hình và tôn giáo mà họ không gặp trong các thánh-hiền của họ, hoặc có, song một cách mờ-mịt.

Sách viết bằng Hán-tự, lời lẽ lưu loát, đã gây một ảnh-hưởng rất lớn giữa nho-gia đương-thời, không những tại Trung-hoa mà ở cả các nước lân-cận chịu ảnh-hưởng Hán-văn. Người ta đã phiên-dịch ra tiếng Mãn-châu, Cao-ly, Nhật-bổn... và năm 1667 đã có người cho nó đã được « mặc-khải và trợ-lực riêng của Chúa » và năm 1778 người khác đã so-sánh nó với những tác-phẩm cổ-điển trứ-danh của Trung-quốc.

« Phép giảng tám ngày » của Đắc-lộ (1651)

Sau khi đã tìm hiểu hai sách giáo-lý bằng Hán-tự, « Thiên-Chúa thực-lực » của Minh-kiên (1584) và « Thiên-Chúa thực-nghĩa » của Mã-đậu

(1603), một phần nào chúng ta đã định được vị-trí của Phép giảng tám ngày (1651).

Quả vậy, sách giáo-lý của Đắc-Lộ không phải là quyển thông-dụng « Doctrina » hay giáo-lý đại-cương, cuốn này hẳn đã được truyền-bá và sử-dụng tại Việt-Nam như trong các nước khác. *Phép giảng tám ngày* không những là một bộ Minh-giáo như tác-phẩm của Mã-đậu mà còn là cuốn diễn-giảng giáo-lý riêng-biệt.

Ở đây chúng tôi không bàn-giải về xuất-xứ và niên-hiệu khởi-thảo, cũng như về vấn-đề tác-giả. Chúng ta hãy nhận rằng: sách này đã được in bằng chữ Việt phiên-âm tại Rôma năm 1651 và ký tên kẻ biên soạn nó là Alịch-sơn Đắc-Lộ. Thực ra, trong những năm chúng tôi ở Âu-châu, chúng tôi đã cố đi tìm một chút văn-kiện để soi-sáng cho bộ sách này, song những tài-liệu cổ hơn 1651 về việc dẫn-giải giáo-lý tuyệt nhiên không có. Vậy *Phép giảng tám ngày* đã trình bày giáo lý thế nào.

Sách không chia thành chương hay phần, nhưng từng ngày, và mỗi ngày không ghi rõ một đề-tài hay một chất-liệu. Tất cả có tám ngày.

1. Những vấn-đề cốt-yếu và thắc-mắc của con người, thuộc vận-mệnh loài người, ý-chí ham sống lâu, linh-hồn bất-tử, cuộc đời sống bên kia thế-giới hữu-hình, vấn-đề Thượng-đế.

2. Thiên-Chúa (đức Chúa blời), yếu-tính và những đặc-tính của ngài, những mối tương-quan giữa ngài và con người ta.

3. Công-cuộc sáng-tạo vũ-trụ và loài người, mấy chương đầu trong lịch-sử nhân-loại, hay mấy chương đầu trong sách Sáng-thế.

4. Tiếp-tục lịch-sử loài người hay lịch-sử cứu-rỗi, cho tới truyện tháp Babel trong Cựu-ước. Những sai-lầm về vấn-đề Thượng-đế trong nhân-loại, nhất là tại Việt-Nam: bàn-luận về tam-giáo và những tệ-tự khác.

5. Mầu-nhiệm Ba Ngôi Thiên-Chúa trong Kitô-giáo, Chúa Kitô giáng-sinh làm người hay mầu-nhiệm nhập-thể.

6. Cuộc đời đức Giêsu-Kitô, hồi thơ-ấu, đời công-khai, các sự-nghiệp ngài làm, nhất là các phép lạ.

7. Đức Kitô chịu chết, sống lại. Đức Chúa Thánh-Linh hiện xuống. Việc truyền-giáo khắp năm châu bốn bể.

8. Những vấn-đề về đời sống bên kia thế-giới hữu-hình: cuộc phán xét sự sống đời đời... Cắt nghĩa thập-điều, sửa-soạn lãnh nhận phép Thánh-tẩy gia-nhập Giáo-hội.

Như vậy, *Phép-giảng tám ngày* không phải là quyển Minh-giáo hoàn-toàn như tác-phẩm của Mã-đậu, cũng không quá thiếu-sót như sách của Minh-kiên. *Phép giảng tám ngày* có một đường lối chiết-trung: mấy ngày đầu có tính-cách minh-giáo nhiều hơn, trong đó đề-cập tới những vấn-đề về vận-mệnh con người, đòi hỏi tinh-thần và sự sống trường-cửu của con người, vấn-đề linh-hồn, sự sống đời sau, việc vũ-trụ hiện-hữu và trong ngày thứ tư ngài nói đến các tôn-giáo tại Việt-Nam.

Song nhất là bắt đầu từ ngày thứ năm, Đắc-Lộ bàn về chính những mầu-nhiệm của đạo Kitô. Ở đây, tác-giả tự tách ra khỏi đường lối của Mã-đậu. Ngài đã giảng về đức Giêsu Kitô một cách đầy đủ, để rồi nói đến tứ chung hay bốn vấn-đề tối-hậu của con người và bàn về mười giới răn Thiên-Chúa. Một đoạn khá dài giảng về việc sửa soạn chịu phép Rửa tội để « *vào đạo thánh đức Chúa blời* ».

Một điều đáng chú-ý là trong khi bàn-luận về Thượng-đế và những vấn-đề thuộc tôn-giáo, tác-giả đã nại đến lý-trí con người, đến nỗi đã nhiều lần ngài nói tương-tự như sau: nếu hợp-lý thì các ông tin, bằng không thì đừng tin. Có lần khác ngài chứng-minh đạo ngài giảng là đạo-lý, đạo hợp lẽ phải, bởi vậy là đạo thật, khác với đạo giả, đạo gian, đạo tà. Trong cuốn « *Hành-trình và Truyền-giáo* » (Voyages et Missions) ngài viết về việc truyền-giáo cho các tăng:

« Chư tăng rất hài lòng vì thầy tôi làm cho họ nhận biết sự hòa-hợp giữa tôn-giáo và lý-trí, và nhất là họ khen ngợi thập-điều của Chúa. Họ nhận rằng không còn có thể nói gì hợp-lý hơn nữa, không còn gì đáng cho một Chúa-tể ban-bố ra hơn nữa.

« Phương-pháp tôi đem trình-bày với họ là: trước hết tôi bàn về linh-hồn bất tử và sự sống đời sau, từ đó tôi làm chứng có Thượng-đế, rồi sự quan-phòng của ngài, và dần-dà tôi đưa họ tới những mầu-nhiệm khó hơn.

« Kinh-nghiệm cho hay rằng lối trình-bày giáo-lý cho người ngoài Kitô-giáo như thế rất bổ-ích. Phương-pháp đó tôi đã giải-thích

suốt trong *sách Giáo-lý* mà tôi *chia làm tám ngày* trong đó tôi cố-gắng bàn-giải hết các chân-lý chính phải dạy cho người ngoại-giáo (tr.96).

Đoạn này có thể nói là đã trình-bày rõ-rệt về *Phép giảng tám ngày,* trước hết đã nêu lên một tôn-chỉ vàng ngọc của hết mọi công-cuộc minh-chứng đạo-giáo, đó là nhấn mạnh đến khía cạnh hữu lý, hợp lý của tôn-giáo, rồi phân-chia các chân-lý ra làm hai loại, một thuộc về những chân-lý tự-nhiên, căn-bản của con người tinh-thần tỉ như vấn-đề linh-hồn, sự sống, Thượng-đế và một thuộc hẳn về các mầu-nhiệm của đạo-giáo. Như thế có nghĩa là đi từ dễ đến khó, từ những chân-lý tự-nhiên đến những chân-lý siêu-nhiên hay mạc-khải: kiểu mẫu của việc truyền-giáo, bởi có sự sửa-soạn, chuẩn-bị, xây-dựng trên những nền-tảng vững-chãi của tự-nhiên. Bởi thế, khi đem đọ bản văn trích-dịch trên đây với « *Phép giảng tám ngày* » người ta chỉ nhận thấy một sự phù-hợp gần như tuyệt-đối.

Phương-pháp trình bày giáo lý

Thực ra muốn tìm hiểu phương-pháp diễn-giải giáo-lý của Đắc-Lộ trong *Phép giảng tám ngày,* thì không gì bằng đọc lại một chương trong « *Lịch-sử miền Bắc* » (Histoire du Tunkin) của chính tác-giả. Có thể nói đây là bài tựa của *Phép giảng tám ngày,* bởi vì thực ra trong sách giáo-lý đó không có tuyên-ngôn hay phi-lộ.

« Mặc dầu vẫn còn có những thày giảng Phúc-âm cho người ngoài Kitô-giáo chủ-trương rằng: trước hết hãy hủy-diệt những sai lầm của ngoại-giáo và làm cho những kẻ tin theo tà-thuyết phải chán bỏ, trước khi xây-dựng và giảng-dạy những điểm và chân-lý của đạo Kitô, chiếu theo thứ-tự mà Thiên-Chúa đã giao cho vị tiên-tri rằng: « Ta đã đặt ngươi để phá-hủy và chối-bỏ, để kiên-thiết và vun- trồng », còn về mầu-nhiệm vô-cùng cao-cả Ba Ngôi Thiên-Chúa, thì chỉ bàn-giải cho chầu - nhưng một khi họ đã sẵn-sàng chịu phép Rửa tội, để họ không bị rối trí bởi hồ-nghi về mầu-nhiệm rất cao-cả và khôn-tả đó.

« Nhưng với kinh-nghiệm tôi đã thu-lượm được thì phải có một lập-trường trung-dung, tìm một phương-pháp giáo-huấn thích-hợp cho xứ này.

« Đó là đừng phản-đối những sai-lạc của các giáo-phái miền Bắc, trước khi chưa đặt một vài nguyên-tắc mà ánh sáng tự-nhiên của

lý-trí có thể nhận biết được, như việc tạo-thành thiên-địa, cứu-cánh mà đấng Tối-cao, nguyên-lý của thụ-tạo, đã đặt định và qui hướng loài thụ-sinh có lý-trí, và nghĩa-vụ thụ-sinh phải công nhận Ngài, phụng-sự Ngài: như vậy là đặt-để trong tâm-hồn họ một nền-tảng vững chãi, trên đó các tin-tưởng khác sẽ dựa vào. Như vậy, cũng là tránh được sự họ phật ý ngay buổi đầu, khi thoạt-kỳ-thủy, họ nghe chỉ-trích và chế-nhạo những sùng-kính của họ mặc dầu là sai-lạc, cả đến những ý-kiến hời-hợt và nông-cạn của họ: đó là điều vẫn xảy ra.

« Cứ theo những điều tôi đã có thể quan-sát được, thì tôi càng thành công, nếu tôi ấn vào lòng họ một ít những tâm-tình đạo-hạnh và tình yêu tự-nhiên đối với đấng Hóa-công và Nguyên-lý đầu tiên của hiện-hữu họ.

« Rồi khi nói đến Lụt hồng-thủy và lộn-xộn ngôn-ngữ, thì bấy giờ mới cho họ hiểu về Chúa mà họ phải kính sợ và tôn thờ, sau đó mới bài-bác ngẫu-tượng-giáo, sai lạc mà chính Quỉ-ma cũng chưa có đem vào thế-gian trước nạn Hồng-thủy.

« Rồi tôi rất đồng-ý với những vị khác rằng: không nên trình bày cho lương-dân mà ta muốn chinh-phục những mầu-nhiệm về Ba Ngôi cực thánh, về Nhập-thể và về cuộc Thương-khó Con Thiên-Chúa, và gieo hạt giống các chân-lý trọng-đại trong tâm-hồn họ, trước khi đã nhổ các sai-lầm và dị-đoan Ngẫu-tượng khác ». (*Histoire du Tunquin* tr. 175-178; *Relazione* tr. 173-176; *Tonchinensis Historise libri duo* tr. 93-94)

Theo sát những ý-kiến trên đây của tác-giả, chúng ta có thể phỏng-đoán được những khuynh-hướng truyền-giáo vào thời-kỳ này.

a) *Một khuynh-hướng tiêu-diệt,* đả-phá trước khi xây-dựng, nghĩa là trước hết, nhà truyền-giáo hãy chỉ-trích và hủy-diệt hết những gì khác với Ki-tô-giáo, hết những tín-ngưỡng ngoài Kitô-giáo, hết các sai lầm. Rồi sau đó mới trình-bày giáo-lý Kitô-giáo. Thực ra khuynh-hướng này nhiều khi chỉ đem lại thất bại, bởi đối với người có chút kiêu-căng về văn-hóa, tôn-giáo cổ-hữu, họ sẽ thối-lui, một đàng vì tự-ái, một đàng vì thái-độ quá ư tự phụ của nhà truyền-giáo

b) *Một khuynh-hướng nhân-nhượng,* không đả phá, trái lại chỉ cắt nghĩa về những chân-lý tự-nhiên mà không đề-cập ngay đến những mầu-

nhiệm cao-cả của đạo. Thường ra khuynh-hướng này chờ mãi cho tới khi gần cho chịu phép Rửa tội, mới nói về các mầu nhiệm. Việc đả-phá các sai lạc có lẽ chỉ đặt vào sau cùng, trái với khuynh-hướng trên.

c) *Một khuynh trung-độ* hay *thích-nghi,* đó là chủ-trương của Đắc-Lộ trong bài trên và nhất là trong *Phép giảng tám ngày*. Đường lối ở đây là: đặt nền tảng những chân-lý tự-nhiên về linh-hồn, về Thượng-đế, rồi bắt đầu trình-bày lịch-sử cứu rỗi trong đoạn đầu cho tới truyện tháp Babel, rồi sẽ chỉ-trích và đả-phá những sai lầm, sau đó sẽ bàn giải tường-tận về các mầu-nhiệm trong đạo.

Chúng ta có thể biên thành ba cột như sau :

A	B	C
1. Đả-phá các sai-lầm	1. Trình bày giáo-lý	1. Những chân-lý tự-nhiên. Đầu lịch-sử cứu rỗi
2. Trình-bày giáo-lý	2. Các mầu-nhiệm mãi khi gần chịu rửa tội	2. Đả-phá các sai-lầm
		3. Các mầu-nhiệm

Hãy nghe giáo-sĩ Đắc-Lộ tiếp-tục bàn-giải :

« Dẫu sao, tôi-thiết-nghĩ: không nên chờ cho tới lúc sắp cho chịu-
« phép Rửa tội, thì mới giảng cho chầu-nhưng biết tín điều về Ba-ngôi
« rất thánh, nhưng hãy sớm bắt đầu cắt-nghĩa mầu-nhiệm ấy, rồi từ đó
« dễ bàn về Nhập-thể của Con Thiên-Chúa, là Ngôi-Hai, rồi tới sự
« thương-khó để cứu cõi trần hư đốn và tội-lỗi, tới sự phục-sinh và
« những mầu-nhiệm khác trong đạo. Thực ra đó là thứ-tự và phương
« pháp chính các tông-đồ đã thi-hành trong kinh Tin các ngài để lại.

« Phần tôi, suốt bao nhiêu năm vùi đầu vào việc giảng dạy người
« ngoại giáo, tôi không gặp một người nào chán ghét đức tin vì nghe
« giảng về bí-ẩn khôn-sánh của mầu-nhiệm Ba-Ngôi: hơn thế nữa, tôi
« luôn nhận thấy họ phải khá vất-vả để tin mầu-nhiệm Nhập-thể.

« Là vì họ không lấy làm kỳ-dị điều này: với lý-luận tự-nhiên họ
« biết rằng Thiên-Chúa có một bản-thể bất-khả-niệm và cao-siêu quá
« sự hiểu-biết của chúng ta, hoặc lời nói không thể cắt nghĩa các đặc-
« tính của Thiên-Chúa và các Ngôi mà chúng ta giảng dạy họ tin.

« Nhưng điều vất-vả hơn hết đó là làm thế nào chứng minh cho
« họ nhận rằng: đấng thuần-linh, hằng hữu, bất-tử, và ngự trị trên trời

« chói lọi vinh-quang, lại mặc lấy xác thịt, sinh ra trong thời-gian, chịu « thân-phận hay chết, chịu chết, và chịu mọi sự nhục-nhã và khổ-« khổ.

« Cho nên khi trình-bày những mầu-nhiệm Thương-khó cho châu-« nhưng, thì phải làm cho khôn-khéo và với một cách khác với những « phương-pháp chúng ta dùng đối với giáo-hữu của chúng ta (bên « Âu-Châu)...» (*Trong những sách đã dẫn ở trên*).

Theo những lời lẽ trên đây, chúng ta nhận thấy tất cả chương-trình của những chương hay ngày thứ năm đến hết ngày thứ bảy. Thật vậy, bắt đầu vào ngày thứ năm, giáo-sĩ Đắc-Lộ đề-cập ngay mầu nhiệm Thiên-Chúa Ba-Ngôi, để rồi tiếp ngay mầu-nhiệm Chúa giáng-thế làm người. Song, là một nhà sư-phạm lành nghề và hiểu biết tâm-lý người Việt, như bài trên đã cho chúng ta hay, tác-giả đã kèm theo lời dạy giảng về Chúa giáng-sinh, một bài « cách-trí »: mọi người phải cúi mình thờ lạy ảnh Đức Mẹ bồng bế Đức Chúa Con.

Cũng vậy, khi giảng về Chúa chịu đóng đanh và chết trên thập-tự, giảng-viên đã nhấn mạnh đến những sự lạ xảy ra khi Chúa tắt thở, rồi đem ảnh thánh cho giáo-dân tôn-thờ, nhất là sau cùng phải giảng ngay cuộc sống lại là như một cuộc toàn thắng, thắng cái chết và sống lại vinh-quang. Thật có thể nói là tác-giả đã nhận định rõ sự liên-hệ mật-thiết giữa cái chết và cuộc sống lại của Chúa, cả hai biến-cố trong thời-gian, song thực ra chỉ là một: Chúa đã chết rồi phục-sinh, và có thể nói nếu Chúa không sống lại thì Ngài cũng sẽ không chết.

Tóm lại, phương-pháp trình-bày giáo-lý cho lương-dân gồm có ba giai-đoạn: Công cuộc sửa-soạn, công-cuộc khai-phá và công-cuộc gieo-giống. Riêng về mầu-nhiệm nhập-thể và cứu-thế, phải trình-bày một cách khôn-khéo và với mấy điều có ghi rõ trong đoạn văn kể trên. Phương pháp này đã được thực-hiện trong cuốn « *Phép giảng tám ngày* ».

Sử dụng những giá trị tích cực cũ

Như trên, chúng ta đã thấy giáo-sĩ Đắc-Lộ đặt một nền-tảng căn-bản, trên đó ngài có thể xây-đắp giáo-lý đạo Kitô. Căn-bản này không những gồm những yếu-tố chung của tư-tưởng nhân-loại, song còn có những giá-trị cũ thuộc về một văn-hóa, hay là vốn-liếng tinh-thần của một dân-tộc.

Tại Trung-hoa, Minh-Kiên và Mã-đậu đã biết sử-dụng những tư-tưởng thánh-hiền để minh-chứng đạo-giáo mới. Nay giáo-sĩ Đắc-Lộ cũng đi theo đường lối đó.

Về vấn-đề này, đặc-biệt chú-trọng tới ngày thứ nhất và ngày thứ hai của *Phép giảng tám ngày*, khi tác-giả bàn về việc thờ Trời, kinh Trời, cũng như thờ Đất, lạy Đất. Song ngài đã khéo lý-luận để cho dân-chúng hiểu rằng khi nói thờ Trời lạy Đất thì chỉ là kiểu nói tắt, bởi vì trời và đất chỉ là những gì bất-động, vô linh-tính, bởi đó nếu muốn rõ-rệt tư-tưởng và tin-tưởng của mình thì phải nói « thờ *đức Chúa trời đất* ». Trong câu này, không chú-trọng đến trời và đất, song tới Chúa trời đất, đấng dựng nên trời và đất vậy.

Cũng vậy, tiếp-tục bàn về việc thờ kính Chúa trời đất, tác giả đã khéo lợi-dụng những phong-tục đặc-biệt của dân Việt-Nam đối với các bậc thượng-phụ hay thờ trời, tế trời (Tế Nam-giao)., bậc trung-phụ là vua trong nước, và bậc « hạ phụ » là cha mẹ trong gia-đình. Việc thờ các bậc làm cha chúng ta đó là một điểm rất quí, từ đó có thể giảng-dạy cho dân biết về Thiên-Chúa là Cha chung hết mọi người. Giáo-sĩ Đắc-Lộ, sau khi bàn-giải về thượng-phụ hay Thượng-đế đã kết-luận « Ắt thật thượng phụ là cha cả, Chúa cả trên hết mọi sự, có thưởng, có phạt ».

Ánh sáng tự nhiên với Lý trí con người

Trong một đoạn trích trong quyển « *Hành-trình và Truyền-giáo* », chúng ta đã thấy ý hướng của tác giả *Phép giảng tám ngày* là trình bày đạo giáo dưới phương diện hợp lý (1), chiếu theo ánh sáng tự nhiên của lý trí con người, kiểu như Mã đậu hoặc Minh kiên đã làm tại Trung hoa. Đối với các nho gia thời đó, công cuộc này đã đem lại kết quả khả quan như chúng ta đã thấy chính tác giả nói tới.

---

1) Giáo-sĩ Christoforo BORRI đã viết trong quyển « Điều-trần về truyền giáo khu miền Nam » (Relation de la nouvelle Mission des Pères de la Compagnie de Jésus au Royaume de la Cochinchine , Lille) năm 1631 »

Trong hết các bài diễn-giảng của chúng tôi, chúng tôi có mục-đích chính này là: trước hết hãy ghi vào trong tâm - khảm vị quan đó chân lý của luật thánh chúng tôi, và làm cho ông nhìn thấy sự hòa-hợp giữa đạo - giáo đó với lý-trí tự-nhiên » (tr. 164).

Thật vậy, luôn luôn giáo sĩ Đắc lộ nói tới khía cạnh hữu lý của đạo:

« Đạo thật là đạo-lý, là đạo phải lẽ, phải lẽ ta làm thì có phúc, « chẳng phải lẽ ta làm thì có phạm tội. Có chữ trong sách Annam « rằng : Kiên thằng khả kê ngưu giác, lý ngữ năng phục nhân-tâm, « (Dây bền khá buộc được sừng trâu, Nhẽ thật khá phục được lòng « người ta). Ví bằng nước Annam có đạo nào phải lẽ, đi tìm về bởi « nước xa làm chi mà khó-lòng » (tr. 11).

Trong mấy câu khác, tác-giả đã bàn tới sự phải lẽ và không phải lẽ của hành-động con người đối với tôn-giáo:

« Đức Chúa trời sinh ra trời đất muôn vật, thật là một cả: cả và « loài người ta thì phải thờ kính đây, đó là phải lẽ. Trời là nhà chẳng « biết gì, thờ thì chẳng phải lẽ đâu ».

Cùng đi với phương-diện hợp-lý của đạo, tác-giả thường nhắc tới ánh-sáng tự-nhiên của lý-trí con người, trong công-việc tìm hiểu đạo thật, đạo lý, đạo phải. Đó là *lẽ trong lòng* giục ta lo cho cha mẹ khi các ngài mệnh-một, cũng như *lẽ sáng trong lòng* chúng ta để suy-nghĩ về Thượng đế, hoặc *lẽ ở trong lòng* mình dạy kính phụ thứ ba là chức dưới hay cha mẹ.

Trong đoạn bàn về ý-kiến Khổng-tử về vấn-đề Thượng-đế, tác-giả đã quả quyết ông Khổng-tử có dạy dân-gian thờ kính Thượng đế hay thờ Trời. Song mặc dầu nhà hiền-triết Trung hoa không nói rõ về một Thượng đế là đầu mọi sự, là nguyên-lý vạn-vật, thì cũng không hệ gì:

« Vì chưng đã *có nhẽ sáng trong lòng* chúng tôi thì phải suy nhẽ này: « thật có Cha cả là Chúa cả hóa ra mọi sự thì mới nên mọi sự » (tr. 21)

« Lẽ sáng trong lòng hay lương-tâm, lương tri, phải chăng là một nguyên lý căn-bản của con người và chúng cho con người vậy.

Bài bác những sai lầm về vấn đề tôn-giáo

Trong ngày thứ tư, sau khi đã nói đến tháp Babel, tác-giả quay ra đả phá những sai lầm và dị-đoan, và trong đoạn nầy chúng ta thấy ngài chỉ-trích những thuyết sai-lầm như sau.

Trước hết, ngài bài-bác những việc thờ-kính dị-đoan, không căn-cứ, như việc thờ « Mục mui », thờ « Ngọc-hoàng », thờ « Bàn-cổ », thờ « Thái-cực », « âm-dương ». Ngài cũng khích bác, không phải thái độ hiếu-thảo

đối với cha mẹ khi các ngài mệnh-một, song là việc thờ cúng các ngài như những vị chúa-tể, hoặc như những bậc thần thánh, nhất là việc cúng giỗ, ma chay, hay đốt vàng mã...

Sau đó, tác-giả chỉ-trích những sai-lạc của tam-giáo. Đối với Phật-giáo, ngài không thoát khỏi ý-kiến của những người Kitô-giáo đương-thời, nghĩa là các ngài chỉ thấy khía-cạnh dị-đoan và vô-thần của nó mà không nhận ra những phần tích cực có thể có trong tôn-giáo (chúng tôi nói « tôn-giáo» chứ không phải một học-thuyết giải-thoát tỉ như trong Phật-giáo nguyên-thủy và chiếu theo những huấn-giới của chính Phật-tổ). Bởi đó, trong *Phép giảng tám ngày* cũng như trong các tác-phẩm khác, giáo-sĩ Đắc-Lộ đã tỏ ra quá-khích và nhiều khi có những luận-điệu làm xứng-sốt độc-giả thời nay, tỉ như khi ngài luận án Phật-tổ, chế-riễu những thờ cúng thô-lỗ, những phong-tục kỳ-dị của Ấn-độ.

Đối với Lão-giáo, tác giả cũng tỏ ra chịu ảnh-hưởng của tư-tưởng Kitô-giáo đương-thời, nghĩa là tác-giả đã chỉ-trích không phải những lý-thuyết cao-sâu của Lão-Trang, nhưng là những dị-đoan mệnh-danh là đạo Lão, một thứ đạo Lão bình-dân đầy mê-tín và dị-đoan như nhiều tác-giả khác đã nhận thấy.

Nhưng nếu Đắc-Lộ, cũng như nhiều người đồng-thời có một thái-độ khích-bác những sai-lạc của hai tôn-giáo trên, thì ngài đã tỏ ra hiểu biết hơn đối với Khổng-tử và Khổng-giáo. Hãy coi Mã-đậu, người đã học chữ Hán và dịch tứ-thư ra tiếng latinh. Giáo-sĩ Đắc-Lộ hẳn cũng theo một đường lối ấy và tỏ ra khâm-phục nhà luân-lý xã-hội Khổng-tử. Song, ngài đã chỉ-trích cái thái-độ mập-mờ của Khổng-tử khi bàn giải về những vấn-đề siêu-hình và tôn-giáo. Về những điểm quan-trọng này, Khổng-tử đã không hiểu biết là bao. Bởi đó trong một đoạn sách *Phép giảng tám ngày*, Đắc-lộ đã chối không muốn nhận cho Khổng-tử cái danh-hiệu là « thánh-hiền », vì nếu Khổng-tử không biết gì về Thượng-đế đích-thực để mà dạy dỗ dân-gian, thì làm sao có thể gọi ông là thánh; trong trường-hợp ông có biết mà không dạy dân-chúng thì ông lại càng không đáng được gọi là « thánh ». Về việc tỏ lòng kính ông Khổng, như phong-tục đã chỉ-định, giáo-sĩ Đắc-lộ tỏ ra rộng-rãi, song khôn-ngoan, và cuối-cùng, nếu một khi đức-tin của người Kitô-giáo bị nghi-ngờ hoặc tổn-thương, thì người đó đành hy-sinh không tỏ ra thái-độ kính Khổng-tử.

Tóm lại, trong vấn-đề đả-phá những sai-lầm về Thượng-đế, hoặc về việc thờ Thượng-đế, giáo-sĩ đặc-biệt chú-trọng đến việc bài-bác những dị-đoan, mê-tín trong dân-gian, chỉ-trích những tệ-lạm và sai-lệch của Phật-giáo và Lão-giáo, còn đối với Khổng-giáo, Đắc-lộ vừa ca-tụng Khổng tử như một Platon Á-đông hay nhà hiền-triết giảng dạy luân-lý và đạo làm người, vừa vạch ra những thiếu sót, vụng -về và mập-mờ của học-thuyết, nhất là về những quan-điểm tối-cần thuộc tôn-giáo.

Trình-bày giáo-lý Ki tô-giáo

Ngoài công-việc sửa-soạn các tâm-trí đón nhận chân-lý mặc-khải, ngoài nỗ-lực tìm hiểu những giá-trị tích-cực hiện có trong văn-hóa cổ-hữu, ngoài việc bài-xích những tệ-lạm và dị-đoan cũng như những sai-lệch thường có trong một vài tôn-giáo, tác-giả *Phép giảng tám ngày* đã trình-bày giáo-lý theo một quan-điểm độc-đáo và đặc-biệt. Về vấn-đề này, giáo-sĩ Đắc-lộ đã nổi bật lên trong đám người truyền giáo thời xưa, hoặc trong một số người quá theo lề lối cổ-truyền, và hơn nữa ngài vẫn còn giá-trị đối với chúng ta ngày nay. Đường lối trình-bày giáo-lý đó là gì nếu không là đường lối lịch-sử: lịch-sử cứu rỗi trong đạo Kitô.

Kitô-giáo là tôn-giáo mạc-khải, nhưng không phải mạc-khải trong những hình-thức trừu-tượng, trong những tín-điều khô-khan; trong những học-thuyết lý-luận, nhưng trong lịch-sử, lịch-sử một dân-tộc là dân Do-thái và qua dân Do-thái cho toàn nhân loại. Tất cả lịch-sử dân Do-thái đã được kết-thúc nơi đức Giêsu-Kitô: vị sau này là mạc-khải tối-hậu, là Mạc-khải tuyệt-đối. Do đó, một sách giáo-lý, cũng như một phương-pháp giáo-lý, nếu muốn trung-thành với mạc-khải của Chúa, thì phải theo đường lối đó. Dẫn-giải giáo-lý, không phải trình bày một học-thuyết, song là kể chuyện, chúng tôi nói « kể chuyện », nhưng là một « chuyện thánh» chuyện những việc thánh, kể chuyện về những việc lạ-lùng của Chúa làm trong lịch-sử, những việc Chúa can-thiệp vào lịch-sử. Kể chuyện đây là kể Lời Chúa trong lịch-sử, từ tạo-thiên lập-địa cho tới Lời giáng-thế nhập thể để kết thúc Lịch-sử, bằng cái chết và cuộc sống-lại của ngài. Lời Chúa hoạt-động trong việc tác-thành vũ-trụ và loài người, Lời Chúa can-thiệp trong lịch-sử dân Do-thái, Lời Chúa hướng-dẫn một cách nào trong lịch-sử muôn dân trên khắp thế-giới, Lời Chúa sau cùng trở thành người và « ở cùng chúng tôi ». Đó là tất cả giáo-lý của đạo Kitô, một tôn-giáo lịch-sử.

Phép giảng tám ngày đã thực-hiện được chương-trình nói trên. Nếu không sợ lắp đi lắp lại, chúng ta thấy tác-giả, sau khi đã nói tới một vài khái-niệm chung về Thượng-đế, đã bắt đầu « kể chuyện » Chúa tạo thành trời đất và muôn vật (ngày thứ ba), rồi tiếp-tục « kể chuyện » về lịch sử loài người (ngày thứ tư). Trong chương hay ngày thứ tư này, chúng tôi nhận thấy, không phải tình cờ mà tác-giả đã đề-cập tới « lịch-sử các tôn-giáo » nhất là các tôn giáo tại Việt-Nam. Chúng tôi thử hỏi: phải chăng trong khi Đắc-lộ chỉ-trích những sai-lệch của các đạo đó, ngài có thể cho chúng ta hiểu biết về « sứ-mệnh đại-ngôn hay tiên-tri » của các tôn-giáo. Nghĩa là trong khi Cựu-ước sửa-soạn và tự giáo-hóa để đón nhận Tân-ước hay Khế-ước mới với Chúa Kitô, thì các tôn-giáo ngoài Do-thái-giáo, một phần nào về trong những sai-lạc và thiếu-sót (cũng như trong Cựu-ước cũng đã có những sự bất toàn) cũng đã giáo-hóa nhân-loại trên con đường tiến tới tinh-thần, tới đạo tinh-thần và chân-lý sau này. Các tôn-giáo ấy đã chu-toàn sứ-mệnh lịch-sử của mình, sứ-mệnh của một người tiền-hô, kẻ loan-báo, người dọn đường, kẻ đại-diện (đại-ngôn hay tiên-tri). Những điều này có thể đúng đối với các tôn-giáo nói chung và nhất là đối với các tôn-giáo có trước Kitô-giáo nói riêng.

Từ-chương hay ngày thứ năm đến hết ngày thứ tám, tác-giả tiếp-tục « kể-chuyện » về cuộc đời Chúa Kitô, những ngôn-ngữ và hành-vi của Ngài, cuộc đời công-khai cho đến khi chết, sống lại, lên trời, sai Đức Thánh-Linh hiện xuống. Giáo-sĩ Đắc-lộ đã không ngừng lại ở đây, trái lại, ngài còn nói về Giáo-hội truyền-bá khắp thế-gian, việc thành thánh Gialiêm bị tiêu-hủy, cho tới việc « xác thịt sống lại » hay nhân-loại phục-sinh trong ngày tối-hậu thường gọi là tận-thế, để rồi chịu xét xử để sang cuộc sống « đời đời », kết-thúc Lịch-sử vậy.

Đọc *Phép giảng tám ngày*, không kể lời văn trúc-trắc, ngượng-ngịu, cổ-lỗ, người ta cảm thấy bị lôi cuốn không phải vào một học-thuyết, song một lịch-sử, lịch-sử nhân-loại, lịch-sử dân Do-thái, lịch-sử Đức Kitô, lịch-sử nhân-loại thục-hồi là Giáo-hội. Đó là lịch-sử cứu-rỗi hay chương trình cứu-rỗi Thiên-Chúa đem thực-hiện cho loài người. Ngoài một vài chương bàn về Thượng-đế với tính-cách lý-luận, còn lại là những mẩu chuyện « kể lại » những công-cuộc hoạt-động của Chúa trong lịch-sử cho loài người, cho mỗi người.

Thực ra, làm việc này, giáo-sĩ Đắc-lộ không đi ra ngoài đường lối của Giáo-hội. Bởi vì có thể nói ngài đã theo sát kinh Tin-kính (Credo) là bản tóm tắt chương-trình cứu rỗi đó, kể từ Chúa tạo thành trời đất tới cuộc sống đời đời, qua đức Kitô Giêsu. Chính giáo-sĩ Đắc-lộ cũng đã coi đường lối này là đường lối của các tông-đồ, vì theo truyền-khẩu không căn-bản, chính các ngài đã cho soạn bản toát-lược tín-điều hay kinh tin kính nói trên.

Vào năm 1627, khi ngài đã vào đất Bắc được bốn tháng, có một bà thuộc hoàng-tộc, « chị chúa Trịnh-Tráng » gia-nhập Kitô-giáo, giáo-sĩ Đắc-lộ đặt tên là Catarina. Bà này thông-thạo văn-chương thi-phú. Bởi đó bà đã viết một tập thơ, kể lại lịch-sử cứu rỗi, từ tạo thiên lập địa cho tới Chúa thăng-thiên (*Lịch-sử miền Bắc* tr. 164) và còn thêm một đoạn vịnh cuộc truyền-giáo tại Việt-Nam. Như vậy, trong khi giảng-dạy cũng như sau này chép thành sách, giáo-sĩ Đắc-lộ đều hướng về một chủ-đích: trình-bày giáo-lý không phải bằng những công-thức trừu-tượng, hay một học-thuyết khô-khan, song theo đường lối đã hoạch-định từ thời các tông-đồ, được ghi chép trong kinh tín-kính. Đường lối đó, như chúng tôi đã nói, là đường lối lịch-sử, bởi vì đạo Kitô không phải chỉ là một học-thuyết, song trước hết là một chương-trình cứu-rỗi, một lịch-sử những biến cố Thiên-Chúa can-thiệp vào lịch-sử, những « magnalia Dei », công-cuộc kỳ-diệu của Chúa » trong lịch-sử. Đó là điểm chúng ta gặp thấy trong Đắc-lộ và cũng là điều khoa thần-học ngày nay cũng như khoa sư-phạm giáo-lý và khoa thuyết-giáo nhấn mạnh đến.

KẾT LUẬN

« *Phép giảng tám ngày* » của giáo-sĩ Đắc-lộ không trình-bày giáo-lý đạo Kitô một cách trừu-tượng, sơ-lược, khô-khan, thiếu-sót như cuốn « Doctrina » thông-dụng trong nhiều nơi vào thế-kỷ XVI — XVII, cũng không như « Thiên-Chúa thực-nghĩa » (1603) của Mã-đậu hoàn-toàn thuộc Minh-giáo. Nếu phải so-sánh thì có lẽ tác-phẩm của Đắc-Lộ gần « Thiên-Chúa thực-lục chính-văn » (1584) của Minh-kiên hơn. Thực ra nó chỉ giống hai cuốn trên trong đường lối Minh-giáo, nghĩa là dùng lý-trí đề-cập tới những quan-niệm về Thượng-đế, linh-hồn, cứu cánh con người, hay công cuộc sửa soạn cho đức tin. Nó cũng gần hai cuốn đó trong việc bài-xích những ý-tưởng sai-lầm về Thượng-đế trong các tôn-giáo ngoài

Kitô-giáo, nhất là tam giáo. Nhưng *Phép giảng tám ngày,* mặc dầu một phần nào chịu ảnh-hưởng của Minh-kiên và Mã-đậu, song đã vạch một con đường mới, và con đường mới đó là: ngoài sự trình bày những chân-lý tự nhiên về Thiên-Chúa và linh-hồn, ngoài việc đả-phá những dị-đoan, tệ-lạm nơi các tôn-giáo, ngoài việc xử-dụng những giá-trị tích-cực để đạt tới một công việc thích nghi và rửa tội các văn-hóa, giáo-sĩ Đắc-Lộ đã trực tiếp và thẳng-thắn trình bày lịch-sử cứu rỗi qui-hướng vào lịch-sử dân Do-thái và cuộc đời Chúa Giêsu với Giáo-hội do ngài sáng lập và những cứu-cánh tối-hậu của loài người. Bởi đó, mặc dầu *Phép giảng tám ngày* đối với chúng ta ngày nay đã trở nên lỗi thời vì lời văn cũng như ngôn-ngữ, song vẫn còn có một giá-trị hiện-tại, thời-sự và có thể nói được là vĩnh-cửu vì đã trình-bày Kitô-giáo không phải trong những định-thức khô-khan, trừu-tượng, một hệ-thống suy-luận xa-lạ, nhưng trong một chuỗi các can-thiệp của Thiên-Chúa vào lịch-sử, những kỳ-công của Thiên-Chúa trong không-gian và thời-gian, từ tạo thiên lập địa cho đến ngày mệnh-chung của thế-giới hữu-hình này. Như vậy, tất cả đều nằm trong chương-trình cứu rỗi của Thiên-Chúa, không những lịch-sử dân Do-thái mà cả lịch-sử của nhân loại nói chung, không những lịch-sử hay cuộc đời Đức Giêsu-Kitô mà cả lịch-sử nhân-loại mới là Giáo-hội do Ngài sáng lập. Vì thế, *Phép giảng tám ngày* có thể được coi như mặt trời sáng-lạn trong bình-minh Kitô-giáo nguyên thủy tại Việt-Nam.

THƯ-MỤC TỔNG QUÁT

Các bản văn

A. de Rhodes, *Catechismus... Phép giảng tám ngày...* Romae 1651.

M. Ricci, *Tkiên-Chúa thực-nghĩa* (Catechismus...) ARSI, Jap-Sin. 1,46. Bản dịch Pháp-văn trong « Lettres Edifiantes et curieuses », nouvelle édition, XXV, 1783, tr. 111 — 418.

M. Ruggieri, *Thiên-Chúa thực-lục chính-văn,*(Catechismus...), ARSI, Jap-Sin. I,189. Bản dịch Ý-ngữ chưa xuất-bản của giáo-sư P. D. Elia.

Shinkichi Hashimoto, *Doctrina christiana na lingua de Japao,* (1592), Tokyo, 1928.

Các bài khảo cứu

A. de Rhodes, *Voyages et Missions...* Paris, 1653.

A. de Rhodes, *Histoire du Royaume de Tunquin...* Lyon, 1651.

H. Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps*, Tientsin, 1937.

P. D'Elia, *Fonti Ricciane*, Roma, I, 1942; II, 1949.

P. D'Elia, *Prima introduzione della filosofia scolastica in Cina*, from « The Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica, vol. XXVIII, Taipei, Taiwan, 1956.

Christophe Borri, *Relation...* Lille, 1631.

Xã-hội Việt-nam
trong con mắt của cố Đắc-lộ

Từ trước đến nay, sách viết về Việt Nam khá nhiều. Nhưng những quyển càng xưa, ta đọc càng thấy hứng thú. Một lẽ vì xã hội của ta đã biến đổi nhiều, có những thói tục ngày nay không còn nữa. Một lẽ thứ hai là loại sách nầy trở nên khan hiếm, không thấy tái bản trên thị trường văn-chương nữa.

Những sách nói về nước ta trong các thế kỷ XVII, XVIII, tưởng nên kể đến những quyển Histoire du Royaume de Tunquin, Voyages et missions của Alexandre de Rhodes, Voyage autour du monde của William Dampier, Les Relations des missionnaires của Baldinotti, Christofore Borri, Filippo Marini, quyển La Relation nouvelle et singulière du Royaume de Tunquin của Tavernier, Voyage autour du monde của Francis Gamelli Careri, và những sách của Baron, Barrow, Crawfurd và Finlayson v.v...

Nay nhân dịp số tạp chí Đại-Học nầy, kỷ niệm cố Đắc - lộ tôi xin dựa theo tài liệu quyển Histoire du Royaume de Tunquin và quyển Voyages et missions sơ lược trình bày để hiến quí vị độc-giả tình-trạng xã-hội của ta hồi đó. Sở dĩ chúng tôi dùng hai chữ sơ-lược là vì khuôn khổ một bài báo không thể nào đem vào hết được những điều mà tác giả đã đề cập đến nước ta. Vì vậy, chúng tôi chỉ chọn lựa những điều mà chúng tôi tự cho là cần thiết và lý-thú.

***

Cố Đắc - lộ từ giả Lisbonne năm 1619, đến Mã cao năm 1623, sau khi đã lưu lại ở Goa, Salsete và Malacca. Năm sau (1624) cố được phái qua Nam kỳ. Vừa bước chân đến nước ta, cố liền học cho biết tiếng, và 6 tháng sau thì đã truyền giáo được. Ở tại miền Nam được một năm rưỡi, thì cấp trên phái cố ra Bắc và đến nơi vào hôm 19-3-1627.

Ban đầu cố được chúa Trịnh Tráng đón tiếp nồng hậu, nhưng qua đến năm 1629 thì bị trục xuất, đến năm 1630 mới thiệt thọ trở về Mã-Cao. Ở lại đây trong vòng 10 năm cố lại trở qua Nam-kỳ lần nữa. Chuyến nầy cố ở lại miền Nam từ năm 1640 đến năm 1645 thì vĩnh viễn giã từ đất Việt. Trong khoảng thời gian 5 năm ấy, cố đã đi giảng đạo khắp các tỉnh, nhiều lần bị trục xuất thì cố lại về Mã cao rồi chờ dịp thuận tiện trở qua lại.

Cố Đắc-lộ đến Bắc Việt vào thời kỳ vua Lê thần Tông (1619-1643) và chúa Trịnh - Tráng (1623 - 1657). Cố ngạc - nhiên khi thấy Bắc Kỳ là một xứ đẹp đẽ, đất đai màu mở, biển vây hai mặt, 50 con sông chảy chằng chịt trong nước, rộng gấp bốn Nam kỳ, thế mà ở Âu châu không mấy ai biết đến. Trên bản đồ, các nước trong hoàn-vũ đều có tên, thế mà các nhà địa lý học lại thiếu mất cái xứ Bắc trù phú ấy. Nếu có một vài người đề cập đến thì lại lầm lẫn với Nam kỳ, nói bậy nói bạ khiến cho dân bản xứ khi nghe đến không khỏi phì cười. Những người đọc sách tự mình cho là hiểu rộng biết nhiều, không ngờ họ đã bị các nhà văn đánh lừa mà không biết.

Điều cố ngạc nhiên hơn nữa là khi thấy nước ta là một nước quân chủ chuyên chế, như vậy mà có đến những hai ông vua. Một ông cố gọi là Bua và một ông là Choua. Ông vua tuy thuộc dòng dõi có đã từ lâu, nhưng chỉ ngồi cho có vị, để tiếp sứ Tàu, để các quan vào chúc mừng trong các ngày tiết lễ, suốt ngày nhàn hạ trong cung cấm, thỉnh thoảng dạo thuyền trên sông với vợ con, nhưng không được đi quá một giới hạn đã ấn định. Quyền bính trong nước đều về tay Chúa. Quân lính 50.000 người, hằng ngày có 12.000 vào phủ để hộ vệ chúa. Họ mặc đồng phục màu tím, được ban cấp vào dịp đầu năm. Khí giới của họ là gươm, giáo súng hỏa mai, lại có đại bác hạng nhỏ. Họ gan dạ, thiện chiến, bắn hay, trong cơ-ngũ yêu nhau như anh em, không mấy khi họ dùng gươm giáo để trở lại đánh nhau, cố Đắc-lộ khen lính ta hơn lính Âu châu ở chỗ đó. Còn về tài bắn súng thì cố đã thuật lại một câu chuyện nho nhỏ như sau: Có một người lính Bồ đào Nha, bắn súng hay có tiếng và tự cho mình là thiện nghệ. Một hôm, một người lính Bắc đánh cuộc với anh ta, cùng nhau tranh tài thử ai hơn ai kém. Người lính Bắc bắn trước. Viên đạn trúng ngay vào giữa tim bia. Đến lượt người Bồ thì anh ta nghĩ mình không sao bắn hay hơn được nhưng không lẽ chịu đầu hàng. Anh ta

liền đưa cao súng nhắm bắn một phát, nhưng bắn không có đạn. Mọi người đổ xô lại xem nhưng không thấy trên bia dấu trúng ở đâu cả, hỏi thì anh ta ung-dung đáp: « Viên đạn của tôi trúng vào cái lỗ đạn của anh bắn đó. Nó bay mất rồi còn đâu nữa !

Nhưng lực lượng một phần lớn thuộc về thủy-quân, vì nước ta phần nhiều sông ngòi, phần tiếp giáp với biển. Theo cố Đắc-lộ thì tại miền Bắc luôn luôn giữ một hạm đội là 500 chiến thuyền. Vua Chúa ở Âu châu giàu gấp bốn vua chúa ta, thế mà họ cũng chỉ được 400 chiến thuyền là cùng. Thuyền ta tuy hẹp nhưng lại dài hơn thuyền ngoại quốc, thường thường từ 25 đến 35 băng và mỗi băng 40 chèo. Khác với bên Âu châu thường thường việc chèo thuyền giao cho bọn phạm nhân, bọn tù án nặng đảm đương, còn bên ta chính binh sĩ tự chèo lấy và cho việc chèo giỏi làm hảnh diện. Giải trí của vua, chúa ta là xem các cuộc huấn luyện thủy quân. Trong những lúc ấy những người lính nào xuất sắc đều được ban thưởng.

Trên đây là lực lượng thủy quân của Đàng ngoài, còn Đàng trong thì tác giả đã thuật lại chiến công oanh liệt của ta đã thắng quân Hòa-Lan từng tự cho mình là chúa trên mặt bể (... ils (les Hollandais) se croient les maîtres de la mer).

Lúc bấy giờ Trịnh, Nguyễn đang gây chiến với nhau. Trịnh ba lần đánh vào biên giới miền Nam nhưng không có hiệu-quả mới cầu viện với Hòa-Lan, lúc ấy đã chiếm một hải cảng tại Java tên gọi là Tân Hòa-Lan. Quân Hòa vốn có ác-cảm với miền Nam nên nhận lời cho chúa Trịnh mượn 3 chiến thuyền súng ống đầy đủ.

Mấy chiến thuyền nầy, trong khi đi ngang qua một hải cảng của chúa Nguyễn thì tình cờ chúa có mặt tại đó. Biết ngay là tàu Hòa-Lan đem giúp chúa Trịnh để đánh mình, Chúa mới họp các quan lại xem có nên đem chiến thuyền để đuổi theo không? Chúa xây qua hỏi ý kiến một người Hòa-Lan trước đây bị bão tố trôi giạt vào nước ta và ở trong quân đội của Chúa. Người nầy trả lời một cách ngạo mạn rằng, thuyền Hòa Lan chỉ sợ sức mạnh của Thượng Đế mà thôi. Chúa tức giận, không đáp lại một lời nào, lập tức sai các võ quan tấn công ba chiếc thuyền ấy.

Chiếc nhỏ hơn cả nhờ có gió nên chạy thoát, chiếc thứ hai bị đuổi theo, hoảng hốt chạy lạc đường, va vào đá ngầm vỡ tan từng mảnh. Chiếc

thứ ba, to lớn nặng nề không chạy được, liền bị chiến thuyền ta vây hảm. Mặc dầu súng của Hòa Lan bắn ra, thuyền ta vẫn xông vào, thủy thủ nhảy lên chặt cột buồm, chặt bánh lái, dây lèo. Trưởng thuyền và thủy thủ Hòa, giữa biển khơi không mong gì trốn thoát, nên đã châm lửa vào thuốc súng để phá tan chiến thuyền của mình. Trong trận nầy 200 lính Hòa bị chết, 7 người sợ hải nhảy xuống biển và bị quân chúa Nguyễn bắt được.

Trận đánh nhau với Hòa Lan nầy, trong Đại-Nam thiệt lục tiền biên cũng có chép. Tưởng nên đưa ra đây để bạn đọc tiện việc đối chiếu. Thế tử Dõng Lễ hầu (tức Thái tông Hiếu triết Hoàng Đế) kích phá Ô Lan tặc ư Nại hải khẩu. Thời Ô Lan tặc thuyền trạm dương kiếp thương thuyền; tuần hải dĩ văn. Thượng phương nghị công thảo. Thế tử tức mật báo Chưởng Cơ Tôn thất Trung, (Hy tông đệ tứ tử), ước suất thủy quân kích chi. Trung dĩ vị bẩm mạng, nho dự vị quyết. Thế tử suất sở thuộc chiến thuyền, trực tấn. Trung bất đắc dĩ suất binh thuyền tùy chi. Chí Hải khẩu, thế tử thuyền dĩ xuất dương ngoại. Trung chiêu chi dĩ kỳ. Thế tử bất cố. Trung nãi thôi binh thuyền tùy tấn, tiền hậu chiến thuyền trì khu như phi; tặc kiến chi đại kinh, vọng đông nhi tẩu. Nhất cự bạt lạc hậu. Thế tử đốc lênh vi xạ. Tặc tướng cùng xúc, túng hỏa tự phần tử.

(Dịch nghĩa: Thế tử Dõng Lễ hầu (sau nầy lên ngôi là chúa Hiếu triết) đánh phá giặc O Lan ở cửa bể Nại hải.

Lúc bấy giờ thuyền giặc O lan đỗ ngoài biển, cướp bóc thuyền buôn. Thuyền tuần tâu lên cho chúa biết. Chúa đang bàn tính việc đánh dẹp. Thế tử mật tin cho Chưởng Cơ Tôn thất Trung biết (Con thứ tư của Hy Tông), ước hẹn đem thủy quân để đánh bọn cướp. Trung do dự chưa quyết vì chưa bẩm lên Chúa biết. Thế tử liền đem chiến thuyền thuộc bản bộ của mình ra khơi. Trung bất đắc dĩ phải kéo quân theo. Ra đến cửa bể đã thấy chiến thuyền của Thế tử phóng ra ngoài xa. Trung lấy cờ vẫy để ra hiệu nhưng Thế tử không ngảnh lui. Trung cũng phải đốc thúc thủy-quân tiến theo. Chiến thuyền sau trước vùn vụt như bay. Giặc thấy hoảng sợ hướng về phía đông mà chạy. Một chiếc thuyền lớn lạc lại sau. Tướng giặc thế cùng, nổi lửa đốt thuyền tự thiêu mà chết.)

Trong sách Pháp và sách ta, chép có nhiều điều không giống nhau, nhưng theo những tài liệu mà chúng ta được biết, thì người Hòa Lan đã nhìn nhận từng bị thảm bại trước lực lượng của ta.

Tuy giỏi về thủy-quân nhưng thương thuyền của ta lại kém, không chống nổi với sóng to gió lớn, lại không biết dùng địa bàn thành thử không dám đi ra xa bờ biển. Do đó nền thương mải của ta không được phát đạt. Vả lại vua và đình-thần không muốn dân chúng giao thiệp với ngoại bang. Mỗi lần họ đi xa, nhà vua lại bớt mất một số tiền thuế thân họ đóng góp.

Riêng về các Chúa thì vẫn hằng năm phái người đi buôn bán với Thái Lan, Cao mên là những nước lân cận, thuyền bè ta có thể dọc theo bờ biển để đi đến được.

Dân chúng tuy không giao thương với nước ngoài, nhưng nền thương mãi trong nước giúp họ trở nên giàu có. Theo Đắc-lộ thì hồi đó chúng ta rất nhiều bờ biển và mỗi cửa biển có thể đỗ được 10 hoặc 12 thuyền lớn.

Trong khi buôn bán với nhau ta dùng vàng bạc. Nhưng vàng bạc nầy không đúc thành tiền, chỉ bỏ lò đun thành từng thỏi hay thành những miếng vuông. Bạc bao giờ cũng lớn miếng to và dày hơn vàng. Người ta cứ theo cân lượng để định giá. Trong lúc buôn bán, nếu nghi ngờ, ta có thể bẻ hai ra để xem. Thường thường thì dùng đá để thử xem vàng thiệt hay giả, tốt hay xấu.

Tiền đồng có hai loại. Loại lớn ăn khắp trong cả nước, do các thương gia Trung Hoa, và trước đó cả Nhật bản nữa, đem vào nước ta để tiêu thụ. Tiền đồng cỡ nhỏ chỉ tiêu tại Kinh và 4 tỉnh lân cận, còn các tỉnh khác và Miền Nam thì không dùng đến. Tiền đồng nhỏ hay lớn đều hình tròn, mặt có chữ, có lỗ để xâu giây, mỗi khi đi chợ, người ta thường mang theo những chuỗi tiền trên vai, chứ không bỏ vào đảy.

***

Như trên ta đã thấy, Chúa Trịnh luôn luôn có một đạo quân đông đúc và một số chiến thuyền dồi dào để tự vệ, để dẹp giặc cướp trong vùng cùng là để đương đầu với miền Nam. Vậy ta thử hỏi Chúa đã lấy tiền đâu để chi phí? Ta có thể nói rằng: Lấy của dân.

Tất cả thần dân, từ 19 đến 60 tuổi đều phải nạp thuế. Những trấn lâu nay vẫn trung thành với nhà vua, khỏi phải nạp thuế, còn những trấn khác phải nạp gấp tư lại còn phải chịu những sự bạc đãi khác nữa. (Theo

giặc đây, ý tác giả muốn nói theo nhà Mạc). Ngoài thuế thân ra, còn phải đóng góp những số tiền khác mà không một ai tránh khỏi. Vào dịp đầu hoặc cuối năm, dịp vua Vạn thọ, dịp kỵ các vua trước. Dân chúng góp tiền từng làng một, rồi thì cử người đại diện mang đi.

Có những nơi nạp thẳng cho Vua, nhưng có những nơi lại nạp cho những cơ-quan đại diện, hay nạp cho các quan trấn, quan tỉnh. Có những hoàng thân quốc thích, có những vị đại thần được nhà vua, nhà chúa cho phép thâu thuế. Các vị nầy, khi đã được hưởng những đặc ân ấy thì cũng phải kiếm cách làm vừa lòng người trên đem thức nầy, thức nọ để dâng cho Vua và Chúa.

Lại có những binh sĩ, vì có công trạng, nên cũng được thâu thuế để bù vào lương bổng. Có nhiều khi một tỉnh nho nhỏ cũng đủ thâu tiền thuế để trả cho tất cả binh sĩ trong một chiếc chiến thuyền. Những binh sĩ không có công trạng, không được ưu đãi thì nhận tiền nơi các viên quản đội. Đã nhận tiền thì phải làm việc, sửa sang thuyền bè, đường sá, cầu cống. Những võ quan tại Kinh, cứ mỗi sáng lại phải vào triều chầu Chúa để tham dự vào buổi thiết triều hằng ngày, cùng để giúp đỡ những kẻ cần đến họ. Trong lúc các võ quan nầy đi chầu triều, cũng như lúc bãi triều về nhà, quân lính sắp hàng hai, tay bồng gươm mặc y phục màu tím đậm, đi theo hầu, hàng lối chỉnh tề.

Lúc Chúa đi về các vùng quê để dự các cuộc tập trận, thanh tra ghe thuyền, làm cầu, tập bắn, quân lính đấu vật, bao giờ cũng có những đội quân đi hầu. Thường thường, cứ mỗi tháng hai lần, Chúa lại đi ra khỏi Phủ để dự các cuộc ấy. Nếu là những dịp long trọng thì ngoài binh lính hộ vệ, còn có đội kỵ mã và hơn 100 con voi, có đặt nệm và bành rất hoa lệ. Những voi nầy đã huấn luyện quen, chở các bà cung phi đi theo chúa. Mỗi con ngoài những người nài ra, còn chở được trên lưng vào lối 6 người.

Mỗi năm vào tháng sáu thì binh sĩ hội lại để tuyên thệ trung thành với nhà Chúa. Khắp các ngã ba đường đều có đặt những cái bàn thờ trang hoàng lộng lẫy. Trên bàn thờ có đặt những lời tuyên thệ viết bằng chữ lớn đại ý hết lòng trung thành với nhà Chúa, bằng không trời đất xử trị. Rất nhiều bàn thờ được thiết lập để tránh việc rối loạn trật tự. Thề xong, người binh sĩ được cấp một mảnh giấy. Các vị khoa mục, hoặc các võ quan đứng trông coi việc tuyên thệ. Hễ ai tuyên thệ giọng rõ ràng, mạnh

mẽ thì trên mảnh giấy có chữ MINH, còn giọng nói rụt rè, ậm ự trong cổ thì lại được chữ BẤT MINH. Bất Minh hay Minh gì cũng được thưởng áo quần cả. Nhưng khác nhau ở chỗ áo quần tốt hoặc xấu mà thôi.

* * *

Về việc xử án thì cổ Đắc-Lộ cho chúng ta biết, kẻ nào bị tố cáo là phạm pháp thì liền được đưa ra trước quan tòa để xử. Nếu các nhân chứng đều đồng ý với nhau thì không cần phải điều tra thêm làm gì nữa, chỉ hỏi phạm nhân thử xem có khiếu nại điều gì không? Nếu có, tòa sẽ hoãn phiên xử để điều tra lại. Trong khi đó phạm nhân bị đem vào nhà giam, ngày cũng như đêm phải mang một cái gông dài ở cổ. Việc mang gông nầy khiến phạm nhân khó việc trốn thoát trong những khi được phép ra khỏi nhà giam. Nhưng đôi khi cũng nhờ cái gông ấy mà kẻ phạm pháp đã gợi được lòng thương của dân chúng, xin được tiền mua các thức ăn và có khi còn có thể để dành nữa. Lúc hỏi cung, các phạm nhân cũng có thể bị tra tấn, nhưng tra tấn rất nhẹ, vì người ta chỉ sợ phạm nhân vì đau đớn nên phải khai bậy. Một khi đủ bằng cớ để buộc tội, các quan tòa liền nhóm lại để xử. Khi tuyên án xong, tòa rút lui, hình phạt được thi hành lập tức. Như ăn cắp vặt thì chặt ngón tay trỏ, tay mặt. Nếu tái phạm sẽ bị xử tử. Những phạm nhân bị án tử hình không xử ngay tại chỗ như những tội nhẹ mà đưa về nhà giam. Vợ con, bà con thân thích đều được tới thăm.

Thường thường hễ cứ buổi sáng tuyên án thì chiều lại thi hành bản án ấy. Phỏng vào lối bốn giờ chiều, viên suất đội giám sát việc xử tử dẫn đầu một toán lính, đưa phạm nhân ra pháp trường. Lúc bấy giờ cái gông ở cổ đã được tháo ra, phạm nhân được ăn uống rượu thịt no nê trước khi đền tội. Cỗ bàn dọn dẹp xong, viên suất đội rúng chuông báo hiệu giờ hành quyết. Người lính đưa cao thanh gươm vái bốn hướng, xin tạ tội về việc mình sắp thi hành. Trong khi đó, một người lính khác, bắt phạm nhân quì xuống và trói hai tay ra đằng sau. Khi xử tử xong, nhà cầm quyền giao xác phạm nhân cho thân quyến nhận về mai táng. Nếu là một kẻ phạm tội quá nặng như phản nghịch, khi quân thì chém xong còn bêu đầu để làm gương cho kẻ khác.

Trong trường hợp được ân xá, thì phạm nhân phải chặt bớt tóc, chỉ để lại một đoạn ngắn. Nhưng đoạn tóc ngắn nầy không được để mọc

dài ra. Nhờ thế mà phạm nhân luôn luôn nhớ đến tội ác của mình, cùng là lượng khoan hồng của vua để lo đền đáp.

***

Nói đến sản-phẩm của ta, tác-giả kể nhiều thứ, đối với con mắt người ngoại quốc thì lạ, nhưng đối với chúng ta thì thường; vì thế nên chúng tôi không đưa vào đây làm gì. Cố nói rằng chúng ta có khá nhiều loại cây ngon. Chúng ta trồng nhiều lúa, nhưng lại không có nho để làm rượu. Ta không ăn bánh mà chỉ ăn cơm. Ta dùng gạo để nấu thành thứ rượu uống rất ngon và bổ bao tử. Cố lại đề cập đến vị yến sào, một thức ăn đắt tiền, chỉ những kẻ sang giàu mới dùng nổi. Người Trung-Hoa mua với một giá rất cao, đem về Tàu để bán lại. Cố lại ca-tụng cây Calambouc mà cho rằng chỉ có Nam-kỳ là sản xuất cây nầy mà thôi. (Nam kỳ đây không phải là Nam-kỳ bây giờ, mà là các tỉnh Chúa Nguyễn đang chiếm đóng lúc đó).

« De toutes les terres du monde il n'y a que la Cochinchine où vient « cet arbre si renommé qu'on appelle Calambouc, qui a le bois si odorant, « et qui sert à tant de médecines. Il y en a trois sortes, le précieux s'appelle « Calamba, l'odeur en est admirable; il sert pour fortifier le cœur, et contre « toutes sortes de venin. En ce pays là même il se vend au poids de l'or ». (Khắp trên quả đất nầy, chỉ có Nam-kỳ là sản xuất cây nầy, rất tiếng tăm và người ta gọi là Calambouc. Gỗ của nó rất thơm và dùng làm nhiều vị thuốc. Có ba thứ, thứ quí nhất gọi là Calamba, mùi hương ngào ngạt; thứ nầy dùng để bổ tim và trừ các thứ nọc độc. Ngay trong xứ ấy, giá bán đắt như vàng) (1).

Ta rất nhiều tiêu, nhiều lụa, nhiều đến nỗi đem ra dùng làm lưới đánh cá, dây cột chèo.

Người Nhật sang ta để mua trầm, mua lụa, và bán gươm và các loại khí giới

Người Trung-Hoa bán các loại đồ gốm, tranh họa, cùng các thứ xa-xỉ phẩm.

***

(1) Còn gọi Calambar, Calambac hay Calambour, ta gọi cây kỳ-nam.

Đoạn dài nhất trong tập du ký của cố Đắc-Lộ có lẽ là đoạn nói về những điều mê-tín ở nước ta. Nào là lên đồng, thầy bói, thầy địa, đánh đồng thiếp, coi dò gà v.v... Cố không thấy nước nào quí trọng người chết bằng nước ta. Khi có người chết, ta lo mua quan tài cho tốt, sơn thiếp cho đẹp. Lúc đi đưa, bà con xóm giềng cùng đi theo. Càng sang trọng bao nhiêu, người đi đưa càng đông đảo. Chồng chết vợ theo khóc lóc kể lại bao nhiêu việc lúc còn sinh tiền, nhiều khi nằm lăn ra như muốn cho người gánh quan tài đạp lên mình để chết theo người quá cố. Những người có chế, nếu đàn ông, thì trong thời gian tang chế, tóc phía trước mặt vành tròn trên tráng và cho mọc phủ xuống mắt. Còn đàn bà, trái lại, hớt tóc ngắn đi, và suốt trong ba năm không cho dài ra, và gọi là thời kỳ tang tóc.

Trong những mối dị đoan như gặp đàn bà thì đi trở vào, coi giờ tốt, giờ xấu v.v... thì đến nay vẫn còn. Những lúc ra khỏi nhà tự nhiên nhảy mủi một cái, hay gặp ai nhảy mủi một cái, nhất định không chịu đi nữa thì ta không thấy cái lối dị kỳ đó nữa.

Cố lại kể những người già đàn ông lẫn đàn bà, cứ để cuối năm thì lại kéo nhau vào chùa, xem nơi nầy là một chỗ trốn tránh có hiệu quả. Vì họ sợ một con quỉ tên là VOTUAN mà nhiệm vụ của nó là cứ mỗi cuối năm lại bóp cổ tất cả những người già cả không phân biệt đàn ông hay đàn bà. Vì thế nên họ phải trốn tránh trong ba bốn ngày như thế đến đầu năm mới dám trở về nhà.

Trong dân chúng tin rằng mỗi người, ngoài ba hồn ra lại còn thêm bảy vía nữa. Mỗi khi gặp một việc gì khiếp sợ, thế là ta bị mất đi một vía. (Nhiều khi phải làm lễ để gọi vía về). Người đàn-bà nhát gan hơn đàn ông hay khiếp sợ thành thử đến những chín vía dầu có mất bớt cũng chẳng hại gì.

Cũng do sự tin tưởng ba hồn bảy vía nói trên, mà Chúa Trịnh hằng năm đã tổ chức một buổi lễ khá buồn cười, ta tạm gọi là lễ Rước Vía.

Chúa tin rằng, mỗi năm sau những ngày làm việc nhọc mệt chúa lại mất bớt đi một vía. Vì thế cho nên mỗi khi đến ngày sinh-nhật, Chúa lại làm lễ rước Vía-Mới để thay vào Vía-Cũ đã mất.

Trời mờ mờ sáng, trước khi mặt trời mọc, một cỗ xe của Chúa, xe không, ra khỏi Kinh-thành đi về phía đồng quê. Sau cỗ xe có một đoàn

lính y-phục tề-chỉnh mang khí-giới cùng với một số dân-chúng theo hầu. Đến chỗ cây cối xanh tươi cỏ hoa tốt đẹp, cỗ xe liền dừng lại. Những người theo hầu, hái hoa bỏ lá kết vào cỗ xe đoạn mọi người hân hoan trở lại Kinh-thành. Chúa từ trong điện, leo lên một cỗ xe, ra khỏi Hoàng-thành đi đón Cái Vía-mới rước từ đồng-quê về. Theo hầu Chúa có các hoàng-thân cùng là văn-võ bá quan. Giữa đường gặp cỗ xe kết hoa lá, Chúa liền bỏ cỗ xe của mình để nhảy sang, ôm lấy cái vía tưởng tượng rồi ngồi luôn trên cỗ xe ấy. Chúa có cảm tưởng Vía đã nhập vào mình và tự thấy khỏe mạnh, vui vẻ. Dân chúng sắp hai bên đường tung hô vạn-tuế vang dậy.

***

Cũng vì tin dị-đoan mà Chúa Trịnh-Tráng, ban đầu đối với cố Đắc-Lộ rất niềm nở, nhưng sau nhất định trục xuất cố ra khỏi lãnh thổ.

Một duyên-cớ khiến Chúa ngăn cấm việc truyền giáo là vì công giáo chủ trương một chồng một vợ. Những người theo giáo, lẽ tất nhiên phải loại các bà vợ bé. Cũng vì thế mà một số đàn bà trở nên công phẫn. Nếu vua chúa đều theo công-giáo thì một số cung, phi, phần nhiều là con các vị đại thần có thế lực, sẽ phải ra khỏi Nội-cung. Nếu một chồng một vợ thì con cái không sao đông đúc được, vua sẽ mất hết dân.

Còn cớ bị trục xuất là người ta phao vu cho Cố có tà thuật. Họ bảo rằng hễ Cố thổi vào người nào thì người ấy sẽ bị vẹo cổ không sao chống cự được. Chúa tin thật và trở nên sợ hãi, kiếm cách xa lần. Cố muốn phân trần thì các ngã đường đi vào Phủ đều bị ngăn cấm. Cố nhờ đến một vài người có thế lực giúp đỡ để được vào yết kiến Chúa, nhưng khi giáp mặt, Chúa sợ bị thổi, chỉ đứng xa để tiếp Cố mà thôi.

***

Miền Nam có những điểm giống miền Bắc nên tương đối Cố Đắc-Lộ nói đến ít hơn.

Theo Cố cho biết: Nam-kỳ là một xứ nóng, chia làm sáu tỉnh. Mỗi tỉnh có một ông quan tỉnh cai trị. Chỗ Chúa Nguyễn ở gọi là Kehue. Triều đình nhiều quan lại, y-phục đẹp đẽ, nhà cửa xinh-xắn, phần nhiều

làm bằng gỗ, kèo cột chạm trỗ. Dân chúng đông đúc, hiền lành. Quân lính có kỷ-luật và một lòng trung thành với Chúa. Cùng một tôn giáo với miền Bắc và Trung-Hoa. Cũng có những sĩ-phu đỗ-đạt như Trung-Hoa nhưng ít kiêu-ngạo hơn. Đất đai giàu có, mầu mỡ. Có cả thảy 24 con sông Có thể dùng đàng thủy để đi khắp nơi trong xứ. Cũng nhờ thế mà buôn bán được phát đạt.

Hằng năm hay có lụt vào tháng Mười một, tháng Chạp. Lụt không lớn không nhỏ, đem lại đất phù sa giúp cho ruộng đất tốt.

Trong đoạn nói về cuộc yết-kiến của mấy người Y-pha-nho bị nạn bão tố, Cổ Đắc-Lộ đã vẽ lại bức tranh của triều đình Nguyễn Chúa hồi đó.

Vào khoảng tháng Hai năm 1645, một chiếc tàu của Y-pha-nho đi từ Mã-Cao sang Phi-luật-tân, giữa đường bị bảo tố phải vào ẩn núp ở một cửa bể của chúa Nguyễn: Faifo hay Đà-nẵng gì đó. Trong tàu có sáu tu sĩ dòng Franciscain: hai đàn ông và bốn đàn bà. Đây là lần đầu tiên những người đàn bà Âu-châu đặt chân lên đất của chúa Nguyễn. Tin đó, rất nhanh chóng, lan truyền ra khắp nơi. Chúa và Hậu, do tính hiếu kỳ cũng muốn trông thấy mặt cho biết.

Lẽ tất nhiên là các tu-sĩ tị nạn phải tuân lệnh Chúa. Vào khoảng hai giờ chiều, hai nữ tu sĩ, đầu trùm kín, cùng nhau đi vào phủ Chúa. Có hai cha Franciscain, một viên Đại-úy Y-pha-nho và phỏng 50 lính hầu, cùng đi theo. Chúa đứng đợi, tỳ tay vào cửa sổ, mắt nhìn ra ngoài sân điện. Hoàng-hậu cũng đứng cạnh đó. Trong gian phòng rộng rãi và xinh đẹp nầy, người ta chắn riêng một góc, chung quanh vây màn để các nữ tu sĩ có thể cởi khăn trùm mà những kẻ khác trong triều không thể nào nhìn thấy.

Chúa và Hậu y-phục rất sang trọng. Lính hầu 4.000 người, chia làm 4 đội, mỗi đội 1.000 người, hàng lối tề chỉnh, đóng từng khu vực riêng nên không choáng mất nhiều chỗ. Hai đội hầu cận Chúa mặc áo nhiễu rộng, sắc tím, hai đội kia mặc áo chẻn dài, màu sẩm. Người lính nào cũng có mang gươm bịt bạc, đứng yên lặng, không nhúc-nhích, cũng không trò chuyện.

Lúc hai nữ tu-sĩ đến liền được đưa vào căn-phòng che kín, bên phía tay trái của Chúa. Viên Đại-úy Y-pha-nho và các cha Franciscain ngã

mũ chào và ngõ lời chúc tụng. Chúa cũng dùng những lời lễ-độ để đối đáp lại, đoạn mời những người ngoại quốc nầy ngồi lên những chiếc ghế cao, trong lúc ấy quân lính được lệnh ngồi xếp bằng dưới đất. Sau đó Chúa liền thiết tiệc khoảng đãi, cỗ bàn rượu thịt bưng ra trên những cái mâm bóng láng. Chúa thân hành mời quan khách dự tiệc. Trong lúc ăn uống có các vũ-nữ nhảy múa để giúp vui. Những người Y-pha-nho không ngớt ca-tụng.

Tối lại, trong cung-điện đuốc thắp sáng trưng, khi các cuộc vui đã tàn, Chúa sai người đưa các vị tu sĩ nầy xuống nghĩ ngơi tại các thuyền rồng.

Ở một đoạn khác, Đắc-Lộ thuật lại những cuộc chiến đấu dưới nước và trên bộ mà Chúa Nguyễn đã tổ-chức để tỏ cho người Y-pha-nho biết rằng Nam-kỳ không phải là một xứ man-rợ. Ở dưới sông, hai mươi chiến-thuyền sơn son thếp vàng tranh tài, vùn vụt chạy qua chạy lại để đương đầu với nhau có đến hàng nghìn hiệp và chính nhà Chúa cũng ở trong một chiếc thuyền ấy. Đồng thời, trên một cánh đồng rộng gần đấy, hoàng thân, em của Chúa và một hoàng tử, cỡi những con ngựa yên cương, rất đẹp đang trổ tài võ nghệ với nhau.

Cuộc biểu diễn nầy mục đích để cho những người Y-pha-nho trông thấy, hai cuộc đấu trong một lúc, vừa trên bộ vừa dưới nước.

Qua ngày hôm sau, lại vẫn các cuộc biểu-diễn trên sông, nhưng lần nầy Chúa không đi trên thuyền mà lại ngồi trên một cái ngai đặt bên bờ sông. Chung quanh Chúa, 2.000 lính hầu gươm giáo tề chỉnh.

Qua ngày thứ ba, có một lễ tế các bậc tiên-vương. Binh sĩ đến 6.000 đã tham-dự trong vòng trật-tự, mình mặc áo đỏ, nón sơn vàng, tay cầm súng hỏa mai lấp lánh.

Giờ ta thử xem, dinh thự của Chúa, cũng như các cuộc biểu diễn nói trên đã xảy ra tại nơi nào? Lẽ cố nhiên không phải trên con sông Hương trước mặt Kinh-thành bây giờ vì mãi đến năm 1687 chúa Nguyễn Phúc Trăng dựng phủ ở làng Phú-Xuân, Huế mới trở thành quan-trọng.

Theo sử chép thì sau khi thấy anh ruột là Nguyễn-Uông bị hại, Nguyễn Hoàng sợ hãi cho số phận mình mới nhờ chị xin với anh rễ là Trịnh-Kiểm vào trấn ở miền Nam.

Ban đầu Nguyễn Hoàng đóng đô ở làng Ái tử (thuộc huyện Đặng Xương gần tỉnh lỵ Quảng trị), 13 năm sau lại dời qua làng Trà Bát. Đến năm 1626, chúa Sãi, tức Nguyễn phúc Nguyên, con của chúa Nguyễn Hoàng lại đi lần vào làng Phúc an thuộc huyện Quảng điền, tỉnh Thừa-thiên. Năm Bính-tý (1636) chúa Nguyễn phúc Lan, tức chúa Thượng (1625-1648), dời phủ đến làng Kim-Long cho mãi đến 50 năm sau, chúa Nguyễn phúc Trăng mới dọn về Phú-xuân tức cố-đô Huế ngày nay.

Trước khi chúa Thượng chưa đóng đô ở Kim-Long, có lẽ quan cảnh ở đây cũng đã ít nhiều sầm uất, cách Kim-Long chừng 1 cây số đã có ngôi chùa Thiên-mộ lập vào tháng 7 năm 1601, đời chúa Nguyễn Hoàng. Kịp đến khi Phủ Chúa được thành lập, Kim-Luông càng trở nên phồn-thịnh. Vì trong triều còn biết bao nhiêu hoàng thân quốc thích , quan lại ở chung quanh phủ để được cận tiện trong việc tiếp xúc với Chúa. Các ngôi nhà của hoàng thân và quan lại hồi đó, được Đắc-Lộ khen là đẹp, kèo cột đều chạm trỗ, và ngôi nhà nào chung quanh cũng có vườn tược. Ngoài quan lại ra còn có 6.000 binh sĩ với gia-đình của họ. Nên Đắc-Lộ thường lặp đi lặp lại mấy chữ « cái thành phố lớn nầy » (cette grande ville) để chỉ Kim-Luông chắc cũng không đến nỗi quá đáng.

BỬU KẾ

Cha Đắc-lộ với sự thành-lập Giáo-hội Công-giáo Việt-Nam

Trong dịp kỷ niệm Tam bách chu niên Cha Đắc-Lộ tưởng không nên quên thành quả chính cốt của Người tại Việt-Nam, là sự thành lập Giáo-Hội Công-Giáo. Người đã đến Việt-Nam không phải để nâng-đỡ một thứ Văn-tự đang ở trong thời kỳ phát-sinh,tức là lối viết Việt-ngữ ngày nay, mà chính là để giảng Thiên-Chúa Giáo, và gây cơ-sở cho một Giáo-hội mới. Đối với Cha Đắc-Lộ, tất cả các công việc khác chỉ là bàng-phẩm của công cuộc chính yếu nầy.

Nhưng Cha Đắc-Lộ không phải là người đầu tiên đã đem Thiên-Chúa Giáo vào Việt-Nam. Người Việt, ở Nam-hà, cũng như ở Bắc-hà, đã biết Tôn-giáo đó lâu năm về trước.

Thiên–Chúa giáo đến Đại–Việt

Theo các tài liệu lịch-sử hiện thời có thể thu-thập được, thì đạo Công-giáo xuất hiện ở đất Việt vào quảng đầu thế-kỷ XVI. « Theo sách Dã-lục thì tháng 3 năm Nguyên-hòa thứ nhất (1533) đời Lê-Trang-Tôn, có người Tây-Dương tên là I-nê-Xu lén lút đến xã Ninh-Cường, xã Quần-Anh, huyện Nam-Châu, và xã Trà-Lũ huyện Giao-thủy, ngầm ngầm truyền bá tả đạo Gia-Tô ». Thế là, ít ra, từ đó, đạo Công-giáo đã được biết ở Nam-Định.

Thực sự, việc đó không có gì khó hiểu, vì đầu thế kỷ XVI, các tàu buôn Bồ đã đi lại ở Ấn-độ-Dương và Nam-Hải. Người Bồ chiếm thành Goa năm 1510, Mã-Lai 1511, và năm đó, họ gửi một phái bộ sang Thái-Lan. Năm 1514, họ đến Canton, và không lâu sau họ đã biết bờ bể Đại-Việt, như các ông Fernando Perez năm 1516 và Duarte Cuelho năm 1524. Năm 1535, Ông Antonio de Faria đã vào Vũng Đà-nẵng và đã chú ý đến cảnh trí của Hải-phố (Hội-An). Vậy, trước đó, chắc cũng đã có tàu Bồ vào Vịnh Bắc-Việt, và đang khi các thương gia mua bán cùng dò tình-thế, thì

có thể Linh-mục Tuyên-úy của tàu đã tiếp xúc với dân địa phương cùng giảng cho họ về Thiên-Chúa-giáo, tức là đạo Gia-tô. Mà đó phải là một biến-cố có tiếng dội, vì người ta đã nhớ lấy và ghi lại trong dã-sử.

Một sử liệu nữa nói đến Thiên-Chúa-giáo ở Việt-Nam vào thế-kỷ XVI, đó là bản gia-lục họ Đỗ ở Thanh-Hóa. Bản đó cho biết rằng ông Đỗ-Công Biểu, vào niên hiệu Chính-trị, làm Lại-bộ thuyên khảo thanh lại ti viên ngoại lang, tước Lương-khê-nam, có hai con trai « tòng Hòa-lan đạo ». Hiệu Chính-trị là hiệu thứ hai của Lê-Anh-Tôn, sau hiệu Thiên-hựu và ăn từ 1558 đến 1571. Bấy giờ là thời họ Trịnh đánh với họ Mạc, nên phải liên lạc nhiều với thương gia ngoại quốc để mua khí giới. Theo công trình nghiên-cứu của các sử gia Poncet và Cadière, thì có lẽ con của Đỗ-công Biểu đã theo Thiên-Chúa-giáo — mà bấy giờ người ta gọi là đạo Hòa-lan — trong một dịp đi sứ ở Áo môn.

Tài liệu ngoại quốc cho biết rằng phái bộ bốn giáo-sĩ dòng Phanxico đến Đại-Việt đầu tiên là vào năm 1583. Người lãnh đạo gọi là Diego Oropesa. Năm sau đó, có phái bộ của giáo-sĩ Bartholorme Ruiz đến và được Mạc-mậu Hiệp trọng đãi. Kế đó là các giáo-sĩ Alfonso de Corta, Gonsalves da Sao vào giảng đạo ở Thánh-Hóa ở miền An-Trường, năm 1588-1589. Các giáo-sĩ nầy lưu lại ở Thanh một thời gian và công việc xem ra có một vài kết-quả. Pedro Ordunez de Cevallos, trong tập ký sự của ông, có kể chuyện một công chức nhà Lê đã theo Thiên-Chúa giáo vào thời nầy và đã lập một dòng tu ở An-Trường năm 1591. Sử-gia Poncet đã đến tận nơi khảo sát di tích, và cho rằng Mai-Hoa Công-chúa là một nhân-vật lịch-sử chứ không phải là một chuyện bịa.

Ở Nam-Hà, Thiên-Chúa-giáo vào chậm hơn, và bắt đầu từ Chân-lạp tới, vì ở Chân lạp, tôn-giáo đó bây giờ đã hoạt-động nhiều. Quảng 1584-1586, có hai giáo-sĩ thuộc dòng Đa-minh từ Mã-lai đến Chân-lạp, là Georges de la Motte và Louis Fonseca. Họ có ghé vào Quảng-Nam nhưng liền bị trục xuất. Mười năm sau, một biến cố bất ngờ đã xảy ra Nam-hà. Lúc đó là thời chiến tranh tại Chân-lạp. Vua nước nầy cầu cứu với người Bồ ở Mã-lai. Mã-lai thiếu lực lượng nên cậy đến Phi-luật-tân. Từ đó, một đạo viễn chinh gồm một chiến thuyền và nhiều ghe chở 150 quân đi cứu nước bạn. Trong đoàn viễn chinh, có hai giáo-sĩ là Alfonso Jimenez và Diego Advarte. Sau khi bại trận trở về, họ có ghé Đà-nẵng để mua

lương-thực. Nhân dịp này Advarte đánh bạo vào thăm quan trấn thủ Quảng-Nam. Giáo sĩ đã được tiếp đón tử-tế và được mời ở lại giảng đạo. Nhưng giữa bầu không-khí thân-thiện đó, giông tố bỗng nổi lên. Tàu bị cướp. Chủ tàu vào trách với trấn thủ và đòi bồi thường. Tức giận, quan trấn thủ hạ lệnh cho binh-sĩ đánh tàu. Advarte thoát được. Fimenez bị bắt và lột áo. Sau quan trấn trả áo lại và cho ở lại chờ dịp khác để về Manila. Bấy giờ là năm 1596.

Dòng Tên đến Đại-Việt

Những việc vừa kể là những hành-động tạm thời, gián đoạn. Phải đợi đến khi các giáo-sĩ dòng Tên — dòng của Cha Đắc-Lộ — đến Đại-Việt, một công cuộc truyền giáo liên tục và trường cữu mới được hoạch định. Họ đến nước ta, vì bấy giờ họ không còn được tự do hoạt-động ở Nhật. Nhật-Bản, từ 1596, đã bách hại Thiên-Chúa-giáo. Trước, ở Nhật có 123 giáo-sĩ làm việc, nay chỉ còn lối 30 người lén lút ở lại, còn nữa phải về trụ sở ở Áo môn. Họ đang còn chờ đợi ở đó, thì một thương gia Bồ Ferdinando a Corta, đem đến cho họ một đề-nghị thích hợp với lòng hăng hái họ: sang Đại-Việt truyền-giáo. Và họ nhận.

Năm 1615, các giáo-sĩ Francisco Buzomi và Diego Carvalho từ Áo-môn đến Nam-hà. Họ cập bến Đà-nẵng với ba thầy giúp việc là An ton Diaz người Bồ, và hai người Nhật, Giuse, Phao-Lồ. Carvalho thông thạo Nhật-ngữ nên lo giúp các người Công-giáo Nhật di cư đến Hải-phố. Người chỉ ở Nam hà có hai năm rưỡi, rồi lại trở về Nhật và bị giết vì đạo năm 1624. Còn Buzomi và các thầy kia đến là để ở lại. Khi họ đến, ngày 18 tháng giêng, họ đã gặp ở Đà-nẵng một vài người có đạo Thiên-Chúa. Những người này đã nhận tôn-giáo mới do các giáo-sĩ làm tuyên-úy cho người Bồ và Nhật ở hải-cảng; họ có đạo, nhưng không hiểu gì, vì các tuyên-úy kia không biết tiếng Việt. Vì vậy, Buzomi lo việc học tiếng. Người đóng trụ sở ở kẻ Chàm. Kẻ Chàm bấy giờ là trấn-thủ Quảng-Nam. Ông Hoàng-Kỳ tiếp đãi giáo-sĩ rất tử-tế. Giáo-sĩ sẽ hoạt-động với một nhóm người mới theo đạo, nhưng rất nhiệt-thành, như bà Gioanna chẳng hạn. Bà nầy là một người thuộc giòng quí-phái; bà giàu có, và đem cả của lẫn sức giúp vào việc truyền giáo. Nhờ đó, công trình của Buzomi chóng có kết quả. Cuối năm đầu, số tín hữu đã lên đến 300. Vì vậy, số giáo-sĩ cũng phải gia tăng. Khi Carvalho đi, thì có Anrê Fernandez đến. Năm

1617 lại thêm Francisco Barretto và Francisco di Pina. Trong các người nầy, Pina ở lại với Buzomi lâu hơn cả, tức là mãi đến 1625, khi người bị chết đuối ở Đà-nẵng vì liều cứu một thủy thủ.

Cổ-nhân Đông Á thường nói : « Đạo thịnh hành nhi bất tương bội », nhưng ngược lại Thiên-Chúa-giáo ở đâu cũng gặp phải chướng ngại, gian-nan. Khi đến Đại-Việt, nó đã chạm trán với sức phản đối mãnh liệt của Phật-giáo và Nho-giáo. Và sức phản đối nầy đã thấy rõ từ năm 1617. Năm đó đại hạn, mất mùa, phe đối lập triệt để khai thác. Họ nói với quan trấn thủ rằng sở dĩ bị thiên tai địa họa là vì người ngoài đem đạo mới vào. Khi quan trấn thủ không nghe, họ trở lại giục dân đứng lên trục xuất giáo-sĩ. Sợ rối loạn, quan trấn thủ xin các giáo-sĩ rời khỏi xứ. Bấy giờ không có tàu, nên giáo-sĩ phải trú ẩn dưới thuyền để chờ đợi. Nhưng các người được an ủi nhiều vì tín hữu đã không bị nao núng, lại còn tỏ ra can đảm, hy sinh.

Trong trường hợp đó, có tàu Bồ đến. Các giáo-sĩ sẽ phải đi theo tàu chăng? Họ chẳng những không phải đi mà còn thêm người cọng sự. Cùng đến với tàu, có hai giáo-sĩ, một người Lai Nhật, Phê-rô Marquez và một người Ý, Christoforo Borri. Ông nầy là một nhà bác-học, và năm 1621, đã viết một tác phẩm (hiện còn) về tình hình Việt-Nam lúc bấy giờ. Khi đến Hải-cảng Đà-nẵng, Marquez dễ trà trộn vào giữa kiều dân Nhật. Phần cha Borri, ông phải dùng mưu. Ông đóng vai bồi tàu, không may việc bị vỡ lỡ. Thấy hai thủy-thủ ẩu đả nhau đến nỗi một tên bị nhào xuống nước, « bồi tàu » Borri nhảy xuống cứu lên, rồi dõng-dạc khiển trách tên kia. Không một lời cãi lại, kẻ có tội cúi đầu chịu, khiến dân Việt xúm lại xem nhận được rằng người mắng đó không phải là bồi tàu, và Borri trở thành giáo-sĩ. Không dấu được nữa thì phải đường hoàng làm việc bổn phận, Borri thay quần áo, bảo thủy-thủ dọn bàn thờ ở bến để hành lễ. Một sự bất ngờ đã xảy đến. Borri hành lễ vừa xong, mưa bỗng đổ xuống. Lòng dân tức thì mách lại và trấn thủ không còn thúc các giáo sĩ rời xứ nữa.

Không được tự do ở Hải phố và Kẻ Chàm, các giáo-sĩ đã may mắn gặp được một chỗ thoát. Bà Gioanna giới thiệu các giáo-sĩ với quan phủ Qui-nhơn. Quan phủ liền mời họ vào địa hạt ông. Tất cả đều đi, trừ Marquez. Dọc đường, cũng như khi tới nơi, quan phủ đã tỏ ra hết sức trọng đãi khách, và dân, vì đó, cũng đem lòng tôn kính. Khi còn cách

phủ lỵ một ngày đường, quan phủ mời đoàn khách đi bộ để rước cho long trọng. Đoàn rước gồm bảy voi, nhiều ngựa và hàng trăm lính hầu. Các giáo sĩ đã ghé lại ở nhà em quan phủ và trong bửa tiệc khoản đãi có những món đồ ăn tây. Nhưng cách chiều chuộng nầy chưa thầm vào đâu với sự nghinh tiếp tại Chính dinh quan phủ: tám ngày liền trống đánh, cờ mở, yến tiệc rộn ràng. Nhân dịp đó, các giáo sĩ đã tiếp xúc với một số đông dân chúng. Quan phủ cũng giới thiệu khách với những kẻ thuộc quyền ông cai trị, cho rằng khách là hạng Vương-giả, đến không phải để kiếm kế sinh nhai mà cốt để cứu độ linh hồn. Sau những ngày tưng bừng, các giáo-sĩ đã tiến hành việc truyền giáo. Nhờ sự ủng hộ đặc biệt của quan phủ, họ đã lập trụ sở ở Nước mặn và từ đó đi giảng đạo các vùng lân cận. Công cuộc họ tiến hành đều đều. Các giáo sĩ cũng kẻ đến người đi, kế tiếp nhau. Borri rời đất Việt-Nam năm 1622 để trở về Âu. Năm 1624, Buzomi được thêm bảy cọng sự nữa, trong đó có Cha Đắc-Lộ. Vị giáo-sĩ này thông minh đặc-biệt. Chỉ sáu tháng học Việt ngữ là đã giảng dạy được cho tín hữu. Chính ông đã để lại cả một công trình to tát đánh dấu một bước tiến rất lớn về Việt-ngữ mà chúng ta đang kỷ niệm trong dịp tam bách chu niên nầy. Với Đắc-Lộ, Buzomi thấy tương lai đầy hứa hẹn. Không ngờ giông tố lại đổ tới. Mấy năm trước, những chướng ngại cỏn con đã đều qua đi. Lần nầy, đối phương đang dàn mặt trận lớn. Các sĩ phu cho lưu hành dư-luận rằng theo Thiên-Chúa giáo là bỏ hiếu đạo đối với tổ tiên. Chúa Nguyễn phúc Nguyên không quan tâm bao nhiêu đến vấn đề tôn-giáo, nhưng trong lòng vốn đinh ninh rằng « tội mạc đại ư bất hiếu ». Năm 1625, nhân sự ép buộc mạnh của sĩ-phu, lại nhân không có tàu Bồ đem lợi đến, Chúa bèn ra lệnh cấm đạo. Các giáo-sĩ phải tập trung về Hội-An để chờ bị trục xuất. Dầu sao, các Giáo-sĩ vốn còn lối thoát. Cùng một lúc có sắc chỉ cấm đoán, xảy đến việc Pina bị chết đuối. Các giáo-sĩ dòng Tên đã dùng dịp không may nầy một cách khôn khéo. Một mặt họ tổ chức đám tang Pina hết sức long trọng để tỏ cho mọi người biết là Thiên-Chúa giáo không thất hiếu. Một mặt khác, họ yêu cầu ông Hoàng Cả, trấn thủ Quảng-Nam, xin Chúa hoãn lệnh trục xuất lại 100 ngày vì các giáo-sĩ đang có tang. Như thế, chẳng những Chúa buộc lòng phải cho, mà còn có một chứng về cách xử trí của người theo đạo Thiên-Chúa đối với kẻ quá cố. Trong 100 ngày đó, các giáo-sĩ đã vận động được cho Chúa đổi lòng, nên khi hết hạn, không còn ai nói đến việc trục xuất nữa.

ĐẮC-LỘ LÀM CHỦ VIỆC TRUYỀN GIÁO Ở BẮC-HÀ

Đang khi Buzomi theo đuổi việc rao giảng Thiên-Chúa giáo ở Nam-hà, Đắc-Lộ được lệnh về Áo-môn để cầm đầu phái bộ đi truyền giáo tại Bắc. Dòng Tên để ý đến Bắc-hà một cách đặc biệt kể từ cuộc viếng thăm của Giáo-sĩ Juliano Badinotti, năm 1626. Người đến đất Bắc ngày 2-2 vào yết kiến Trịnh-Tráng với chủ tàu và được Chúa kính nể. Đang lúc Bắc-Nam găng nhau, để khỏi bị nghi ngờ là thám thính cho đối phương, Badinotti đã thề hứa không vào Nam-hà và trung thành mãi với Bắc. Nhưng vì không nói được tiếng địa phương nên người phải trở về Áo-môn. Cuối năm đó, Đắc-Lộ cũng bỏ Nam-hà về Áo-môn. Dọn dẹp xong, người cùng với Phê-rô Marquez trẩy đi Bắc-hà, để thực hiện công cuộc truyền-giáo Badinotti đã tâm niệm. Họ đến Thanh-Hóa, tại cửa Bạng, ngàyn 19 tháng ba 1617. Khi dân chúng vì hiếu kỳ hay vì buôn bán kèo đến đông đúc ở bến tàu đậu, Đắc-Lộ không ngần-ngại đem món hàng riêng ra giới thiệu. Người nói hàng của người vừa quí vừa rẻ tiền, ai cũng mua được, tức là đạo Thiên-Chúa. Vì tiếng nói thông thạo, điệu bộ hấp dẫn, nhiều kẻ nghe đã động lòng, và liền đó hai cụ già đã đến xin tòng giáo.

Khi Đắc-Lộ ở Thanh-Hóa, Trịnh-Tráng dọn dẹp đem quân đi đánh Chúa Sãi. Đây chính người thuật lại việc gặp gỡ Thanh-Đô-Vương: « Chúng tôi vừa rửa tội cho 32 người, thì được tin Thanh-Đô-Vương cho người đến nói rằng, Chúa sắp trẩy đi đánh họ Nguyễn, nhưng còn đợi tàu chúng tôi đến đã. Chúng tôi vội vàng xuống thuyền Chúa đã cho đến rước để ngược sông. Dọc đường chúng tôi gặp Chúa đang kéo đại binh thủy bộ tiến đi. Chúa tiếp chúng tôi một cách vui vẻ và cho phép làm nhà ở kẻ Ro. Trong hai tháng ở lại Thanh-Hóa để đợi Chúa trở về, chúng tôi đã rửa tội được 200 người. Khi Chúa về, chúng tôi liền đón và dâng một quyển sách thiên văn bằng chữ Hán. Tôi giải thích cho Chúa các tranh vẽ trong đó và nhân dịp cũng nói nhiều điều về việc phụng sự Thiên-Chúa. Xem ra Chúa đã mãi miết muốn nghe, nhưng không chịu theo đạo; còn quan nhất phẩm thị vệ thì xin được rửa tội ngay. Ngày khác, Chúa xin tôi dẫn cho Chúa các then máy đồng hồ tôi đã dâng Chúa, và Chúa cũng lấy làm thú vị lắm. Chúa bảo tôi rằng: « Tàu đã sắp nhổ neo, vậy thầy có bằng lòng ở lại với ta vài năm để ta hỏi han về việc trị nước không ? » Chúng tôi thưa rằng: « Chúng tôi ở trong tay đức Vua, và muốn giữ lòng trung thành cùng đức Vua cho đến chết ». Bây giờ Chúa dạy chúng tôi

theo Chúa về Kinh-đô ». Và khi Cha-Đắc-Lộ đến « Kẻ Chợ » , là ngày mồng hai tháng 7.

Cho hai Giáo-sĩ mới tới, Đắc-Lộ và Marquez, Chúa dạy cất một ngôi nhà rộng lớn gần phủ Chúa. Các giáo-sĩ dùng một nửa nhà đó để ở, còn một nửa làm thánh đường. Với lòng thịnh-tình rõ-rệt như thế của cấp trên đối với các cán bộ truyền giáo, chẳng những thường dân nô nức xin theo đạo mới, mà cả người nhà của Chúa cùng các triều thần đều sẵn sàng nghe giảng đạo lý và tòng giáo, Khi Đắc-Lộ còn ở Thanh, đã có một người chị của Chúa và cả gia quyến xin theo đạo, đó là bà Monica. Nay ở kinh đô, một người chị khác của Chúa cũng vào đạo mới, và gọi là Catarina. Một mình bà đã khuyến khích được 17 người khác vào số tín hữu Thiên-Chúa-giáo, trong số đó có chính mẹ của bà, vợ Trịnh-Tùng. Từ khi chồng mất, bà thái phi đã 17 năm trời khẩn vái thần Phật, nay theo Thiên-Chúa giáo, bà lại tỏ ra sùng đạo hết sức. Còn Catarina, bà dùng tài từ chương của bà để đem chuyện đạo đặt thành thơ vận, thuật lại quan niệm công giáo về sự khai thiên tịch địa mãi cho đến khi Chúa Giê-su lên trời. Các nhà sư cũng đua nhau học đạo. Đây là một trường đời rất nhiều hy-sinh và can đảm. Đối với họ, đi học đạo là phải đoạn tuyệt với cả một cách sinh nhai dễ dãi, có khi lại còn phải mang họa vào thân. Ấy thế mà họ không sợ. Chẳng hạn, một sư kia, vì có tiếng sùng Phật, nên một Vương phi đã giao cho một ngôi chùa. Khi thầy theo Thiên-Chúa-giáo, không những thầy bị phạt đòn, bị tịch ký gia tài, mà còn bị đuổi ra khỏi làng nữa. Nhưng An-Tôn, tên mới của thầy, vẫn trung thành mãi với đạo mới. Hơn nữa, mỗi lần đến thăm Đắc-Lộ, thầy còn đem theo một số người khác muốn xin tòng giáo, khi thì 30, khi thì 80 người. Không bao lâu, các giáo sĩ đã nhận vào Thiên-Chúa giáo 200 thầy sư như vậy.

Thấy thiên hạ đến quá đông, Đắc-Lộ xin Chúa cho ra ở ngoài thành để tiện việc tiếp đón. Tháng 10 năm đó, các giáo-sĩ về nhà mới. Từ đó thôi thì người ta tự do ra vào. Những kẻ xin theo đạo càng ngày càng đông; đến nỗi Đắc-Lộ phải giảng dạy mỗi ngày 6 lần, sáng ba lần, chiều ba lần. Làm phép thánh tẩy thì chia ra mỗi tuần hai lần, cứ mỗi lần 30, 40 người. Để rút bớt số người hiếu kỳ, và để cho những kẻ có thiện chí tiện việc học đạo hơn, Đắc-Lộ đã nghĩ ra một phương pháp, là buộc rằng ai đã đến nghe tám ngày rồi, mới được phép tranh biện về tôn giáo với người. Như thế việc truyền giáo tiến hành một cách hiệu lực hơn. Cuối năm 1627, ở Hà-

nội, các giáo-sĩ đã nhận được 1.200 người vào số tín hữu. Năm 1628 số đó thêm 2.000; năm sau, thêm 3.500. Thật là một kết quả Đắc-Lộ không thể ngờ trước.

Nhưng phong trào tòng giáo ồ ạt đó ở kinh đô không thể kéo dài mãi được. Bởi vì, một đàng nếu các giáo-sĩ được Chúa ủng hộ, thì đàng khác, cũng có những mãnh lực khác đang chực đạp đổ công cuộc các người. Mãnh lực chống đối, ở Bắc-hà, cũng chẳng khác gì ở Nam-hà, nhóm lên do các tôn giáo sẵn có trong nước, nhưng một phần còn do ở tính cách dứt khoát của Thiên-Chúa-giáo. Đã theo, người ta phải theo một cách tâm toàn, không được lưng chừng chân ngoài chân trong. Như việc hôn thú chẳng hạn, hễ đã theo đạo, một người trước kia đa thê, bây giờ chỉ được giữ lại một người làm vợ chính và bỏ các người khác. Mà lúc đó, đa thê là một tục thông thường trong hạng quan lại, khá giả. Bởi đó sự hiện diện của Thiên-Chúa-giáo trong xã-hội đã là một chướng ngại trước mặt họ. Huống hồ khi họ phải thiệt hại cách nào vì đạo mới, lòng phản uất của họ sẽ không thể đè nén được. Nhưng bây giờ, nhiều người sẽ bị thiệt hại, nếu để cho Thiên-Chúa-giáo bành trướng. Vào số các nạn nhân trong triển vọng nầy, trước hết là các phi nữ ở phủ Chúa rồi các quan nội giám. Họ nghĩ rằng, nếu cứ để cho Tây-Dương Đắc-Lộ thân thiện với Chúa, chắc có ngày Chúa sẽ xiêu lòng theo đạo Thiên-Chúa, lúc đó cố-nhiên là họ phải trục xuất, các phi nữ đi trước, các nội giám theo sau. Không đợi cho việc xảy ra, họ lập mưu ly gián Chúa và Đắc-Lộ. Cả một chiến dịch vu khống đã được khai diễn chống với Đắc-Lộ. Và làm như thế, họ chắc chắn hạng quyền quý ở đô thành sẽ đứng về phía họ. Luận đề họ đem ra, lẫn quẫn: các giáo sĩ chê trách cách ăn ở của Chúa, hoặc các giáo-sĩ là những phù thủy tài cao, dầu hơi thở cũng có thể giết người. Những điều đó, Chúa có thể cho là không thật. Nhưng, trong thì vợ rỉ vào tai, ngoài thì các quan thúc giục, dần dần Chúa xa các giáo-sĩ, và một ngày kia sẽ không cho Đắc-Lộ gặp nữa. Người viết: « Tôi ngạc nhiên vì không thấy Chúa mời tôi vào hầu chuyện và dùng cơm, vì trước thường Chúa đặt tôi ngồi bên cạnh Chúa, cùng tự tay đem đồ ăn cho tôi ». Thỉnh thoảng mới có dịp gặp Chúa, mà phải đứng xa xa. Và Chúa lại giả vờ nặng tai, cần phải có người chuyển lời lên.

Xảy tới một vụ nguyệt thực. Các giáo-sĩ lại được một dịp để tỏ ra là giỏi thiên văn học. Đắc-Lộ nói trước hiện tượng đó, làm cho Chúa

Trịnh trọng kính như xưa. Nhưng đối phương càng hoạt động ráo riết hơn. Lần nầy, họ có pháp sư và thầy chùa trợ lực. Các pháp sư nói: « giáo-sĩ rửa tội cho trẻ con sắp chết, mà không thấy trẻ hồi sinh, đó là dấu đạo giết người. Vậy, họ vào ra trong kinh, chắc là có ý giết hết tinh binh của Chúa để cho họ Nguyễn ra lấy Bắc-hà. Các thầy chùa thì nói: « giáo sĩ phá chùa, nhạo Phật, nên trời tức giận, cho nguyệt-thực xảy ra. Lối tuyên-truyền một chiều nầy, lâu ngày phải có hiệu quả. Kết quả là không lâu một sắc chỉ đã được ban ra, cấm thần dân Chúa không được giao-thiệp với các giáo-sĩ, và không được theo Thiên-Chúa giáo, nếu ai không nghe sẽ bị xử tử. Được sắc chỉ, Đắc-Lộ liền phân biệt rằng Chúa cấm người ta đến với giáo-sĩ, chứ chưa cấm giáo-sĩ đến với người ta. Rồi người cứ tiếp tục công việc thăm viếng giảng dạy tín hữu, mặc dầu với một cách cẩn thận hơn. Người chia đô-thành làm sáu khu, mỗi khu có một trụ sở để tín hữu họp, và theo ngày giờ đã định, các giáo sĩ sẽ đến đó gặp tín hữu. Tình trạng đó kéo dài được 4 tháng, thì xảy đến một việc làm cho các giáo sĩ được an ủi phần nào. Nhân dịp bắn súng mầng Chúa, một tên lính được Chúa thương đặc biệt bị nạn chết, mà nó có đạo Thiên-Chúa. Chúa bèn cho các giáo sĩ táng nó long trọng theo lễ nghi tôn-giáo. Người dự có đến hàng ngàn. Nhưng ân huệ đó không thay đổi được tình trạng chung.

Một lý do nữa khiến cho thái độ của Chúa trở thành cứng rắn đối với các giáo sĩ, đó là đã lâu, tàu Bồ không đến buôn nữa. Tàu đến, bao giờ cũng là một mối lợi lớn, nhưng Chúa càng mong tàu đến hơn, sau khi đã công khai đi đánh Nam-hà năm 1627. Vì vậy, năm 1629, khi mùa buôn đã qua, mà không chuyến tàu Bồ nào vào Bắc-hà, Chúa nhất định trục xuất các giáo-sĩ. Ngày kia, một quan nội giám đến gặp Đắc-Lộ, dâng 20 lượng vàng và một tấm vóc quí. Nhưng cùng lúc đó, quan cũng cho hai giáo sĩ biết lệnh của Chúa bắt các người phải xuống thuyền ngay để vào Nam-hà. Đắc-Lộ khẩn khoản xin ở lại ít lâu đợi tàu, nhưng vô hiệu. Marquez và Đắc-Lộ buộc lòng xuống thuyền ra đi. Đoàn thuyền dẫn các giáo-sĩ có 25 người. Dọc đường Đắc-Lộ đã làm được cho tất cả theo đạo Thiên-Chúa. Đến Bố-chính, các giáo-sĩ xuống khỏi thuyền thì lại may mắn nhận thấy rằng ở đó cũng có tín hữu Thiên-chúa giáo. Đắc-Lộ giảng dạy, nói trước về nguyệt thực, nhận nhiều kẻ khác vào đạo, nhưng không dám ở lại nhà ai cả vì sợ liên lụy đến họ. Thường người ở trong một chiếc thuyền lênh đênh trên mặt nước. Được 15 ngày như thế, người lên ở nhà một

người tên là Ximeon ở chân núi Cửa chùa. Bấy giờ có tàu Bồ đến ghé đó. Đắc-Lộ lại lên tàu trở ra Hà-nội. Thấy người trở lại, các quan không nói gì. Nhưng khi các việc giao dịch đâu vào đấy rồi, họ bắt buộc người phải đi với tàu. Không gặp được Chúa Trịnh để kêu cứu, Đắc-Lộ phải lìa Bắc-hà để không bao giờ trở lại nữa. Bấy giờ là tháng 5, năm 1630.

Đắc-Lộ đi rồi, việc đạo ở Bắc-hà do các thầy giảng đảm nhiệm cho đến khi có các giáo-sĩ khác đến thay. Từ năm 1631, đã có ba giáo-sĩ vào Bắc-hà, và công việc cứ thế tiếp tục mãi cho đến lâu sau khi Bắc-hà đã có giám-mục vào năm 1659.

ĐẮC-LỘ TRUYỀN GIÁO Ở NAM-HÀ

Khi Đắc-Lộ lìa Đà-nẵng để về Áo-môn đi lĩnh chức vụ mới ở Bắc-hà, tại miền Nam sông Gianh, giáo-sĩ Buzomi vẫn hăng hái hoạt-động. Các cuộc bắt bớ tiếp diễn, nhưng các giáo-sĩ đều khôn khéo thoát được. Từ 1626 đến 1639 ba lần Chúa Nguyễn ra lệnh trục xuất « đạo trưởng »; những lúc như vậy, các giáo-sĩ, ông thì ẩn núp ở nhà tín-hữu, ông thì đi du lịch một vòng về Áo-môn, rồi trở lại, mang theo ít nhiều quà ngoại quốc dâng Chúa, thế là lệnh trục xuất lại được thu hồi. Nói tóm lại, trong 34 năm, kể từ 1615, cha Buzomi đã điều khiển Giáo-hội Nam-hà và đối phó với thời cuộc một cách quả cảm, khôn ngoan. Đắc-Lộ viết: « Buzomi đã sống thánh thiện, làm việc không biết chán, bạo dạn trước gian nguy, cương quyết thi hành điều đã định. Người đã thành công một cách mỹ-mãn vì khi người đặt chân lên đất Nam-hà, chỉ có mấy người theo đạo Thiên-Chúa, vậy mà người đã để lại ít ra cũng 12.000 tín hữu ». Năm Giáo-sĩ Buzomi lìa Nam-hà là 1639. Năm đó là năm đau khổ nhất cho việc truyền giáo « Đàng Trong ». Các quan vu khống nơi Công-thượng-Vương nhiều điều về các giáo-sĩ. Chúa Nguyễn làm dữ đến nỗi cho lính đi lục soát từng nhà, lấy đồ phụng sự đem ra chợ định đốt và nhất quyết không còn cho một giáo-sĩ nào ở lại. Người Bồ can thiệp vào nên đồ phụng sự không bị đốt, nhưng các giáo-sĩ không sao khỏi bị trục xuất. Buzomi, già yếu, ngã bệnh, phải về Áo-môn và qua đời. Và vị Bề-Trên dòng Tên ở Áo-môn lại cử Đắc-Lộ sang thay.

Về Áo-môn từ 1630, Đắc-Lộ hoạt động tại đó dưới quyền của cấp trên. Khi được lệnh đi Nam-hà lần thứ hai, để cầm đầu Giáo-hội, người không ngần ngại xông pha nguy hiểm. Người đến Đà-nẵng vào tháng hai

1640. Bây giờ cơn tức giận của Chúa Nguyễn đối với các giáo-sĩ còn chưa nguôi, và quan trấn thủ Quảng-Nam — Ông Nghè Bộ — có lòng ghét Thiên-Chúa-giáo một cách đặc biệt. Cố nhiên là Đắc-Lộ không thể thao túng tự do. Người tìm những nơi quen biết cũ để nhờ cộng tác, nhất là Bà Maria-Madalena. Bà nầy là thứ phi của Nguyễn Hoàng. Năm 1625, khi người đi Ái-tử để yết kiến Chúa Sãi, ngang qua Thuận-Hóa, người đã được gặp bà. Trước Bà rất sùng mộ Phật giáo, nhưng vì nghe giáo-sĩ Pina giảng nên đã theo đạo Thiên-Chúa, và bà vốn nhiệt thành làm việc truyền giáo. Năm 1640, khi gặp lại bà, Đắc-Lộ đã rửa tội cho 39 người do bà chỉ dẫn.

Nhưng khi vào Hội-An, Đắc-Lộ bị phát giác. Quan trấn thủ một hai bắt người phải ra khỏi nước. Bất đắc dĩ, tháng 9 năm 1640, người phải xuống một chiếc thuyền con, và cùng với giáo-sĩ Alberto và cả tín-hữu, lênh đênh vượt bể về Áo-môn. Khi đã tìm được một số lễ vật để dâng Chúa, người khẳng khái trở lại Đà-nẵng, cho kịp trước lễ Phục-sinh. Lần này, đi với người, có giáo sĩ Maltos. Nhờ lễ vật đưa đẩy, hai giáo sĩ hoạt động được một thời gian. Các người chia nhau làm việc: Maltos coi sóc tín hữu từ Quảng-Nam trở ra, Đắc-Lộ nhận công tác từ đó trở vào. Việc truyền giáo rất có kết quả. Với sự giúp đỡ của một thầy giảng tên là Giê-rôm, người đã rửa tội được 1.305 người. Các tín-hữu cũ đều một lòng cương quyết giữ đạo, không kể gì bắt bớ, gian nguy. Chẳng may, khi người đến Ranran (Phú-yên), lệnh cấm Tây-dương đạo-trưởng lại thấy ban hành. Giáo-sĩ Maltos đã xuống tàu về Áo-môn trước. Đắc-Lộ phải đi trên một chiếc ghe chạy qua Manila. Tại đây, người gặp lại Bề-Trên Rubeno, một kẻ đã bị bạt tàu vào Đà-nẵng vào đầu năm 1641 và đã ở lại đó 4 tháng. Cả hai cùng về Áo-môn (21-9-1641).

Nhưng Áo-môn bây giờ không phải là nhiệm sở của người, nên Đắc-Lộ cố tìm hết cách để trở lại Nam-hà. Người đã sắm được mấy chiếc đồng hồ có thích chữ Hán và chắc sẽ đẹp lòng Chúa. Cuối tháng giêng 1642, người lại cập bến Đà-nẵng. Lần nầy Chúa tiếp rước niềm nở, và mời ở lại trong đến mấy hôm. Được đôi tí tự do như vậy, Đắc-Lộ đã lợi dụng những ngày quan đảng còn lại, để dự bị cho những cơn giông tố không thể nào tránh khỏi trong tương lai. Theo như đã làm ở Bắc-hà, người lập tại Nam một « hội các thầy giảng » để lo coi sóc Giáo-hội trong thời gian vắng Giáo-sĩ. Người huấn luyện cho mười thanh niên, bắt họ

thể hứa trọn đời giúp việc giảng đạo, không kết hôn, và phải vâng lời cấp trên chỉ bảo. Tháng 9-1643, người đã tổ chức một cuộc lễ trọng thể để chính thức nhận các thanh niên đó vào bậc thầy giảng. Việc làm nầy thật là hợp thời và khẩn thiết, vì lễ vừa xong, người đã phải dọn về Áo-môn. Lệnh trục xuất Tây-dương đạo-trưởng lại được thi-hành. Người vội vàng chia công tác cho các thầy giảng mới rồi xuống tàu.

Đầu năm 1644, Đắc-Lộ lại có mặt ở Nam-hà, và không cần phải nói, là với một số lễ vật mới. Sau khi Chúa Nguyễn thắng người Hòa-Lan trong trận 7-7-1643, lòng tức giận đối với người ngoại quốc có lẽ đã dần dần nguôi đi, và lần nầy Chúa đã cho Đắc-Lộ một ân huệ chưa bao giờ có về trước, là tự mình đến thăm Giáo-sĩ ở dưới thuyền riêng của người. Khốn một nỗi, nếu Giáo-sĩ bỏ tiền ra mua lễ vật lớn dâng Chúa và được Chúa biệt đãi, thì lại không còn tiền để mua lễ vật khác dâng các quan nhất là Nghè Bộ, trấn thủ Quảng-Nam. Bởi đó, khi lòng thương hại của Chúa nở ra, thì lòng các quan se lại; họ tức giận, hằn thù, tìm cách ác hại. Nguồn hắc ám nầy, hợp với sức phản đối sẵn có của các đại diện tôn giáo địa phương, Phập-giáo, Khổng-giáo, đã gây nên các cuộc bách hại đẫm máu kế tiếp. Chính Cha Đắc-Lộ không lâu cũng bị bắt, bị án, và một thầy giảng, thầy An-rê, đã bị giết vì Thiên-Chúa-giáo. Cha Đắc-Lộ viết:

« Tháng 7 năm 1644 là lúc Giáo-hội Nam-hà dâng lên những giọt máu đầu tiên đổ ra vì đạo Chúa Giê-su Cứu-Thế. Một người trong các thầy giảng của tôi, tên là An-rê, tôi mới rửa tội được ba tháng, đã bị bắt tại nhà chúng tôi, rồi bị giải lên tòa quan trấn thủ với tội trạng là theo đạo Thiên-Chúa. Tôi liền chạy tới để cứu hoặc bênh vực thầy. Nhưng không được việc gì. Thầy bị án là đã làm việc truyền giáo. Không thể vận động cách nào nữa, tôi đành đi theo thầy cho đến chỗ hành hình... Trước, thầy bị ba nhát gươm, nhưng mình thầy không động; nhưng hai nhát tiếp đã cắt đứt cổ thầy, đầu lìa khỏi thân... »

Cái chết của An-rê không làm cho tín hữu nao núng. Trái lại, họ nóng lòng muốn chung số phận của thầy. Ở Qui-nhơn, 700 người đến nộp mình cho quan trong một ngày. Không biết xử làm sao, quan chọn lấy 36 người gửi ra cho trấn-thủ Quảng-Nam. Không thể giết cả, vì sợ người Bồ kêu với Chúa và Chúa quở trách, nên Ông Nghè Bộ chỉ chọn lấy 5 người để xử-tử. Một hiện tượng lạ lùng xảy ra là tất cả đều xin cho mình được

vào sổ những kẻ bị chết. Tính ngược tính xuôi không đàng nào tiện, Ông Nghè truyền đem tất cả ra pháp trường, đánh cho mỗi người dăm roi, rồi tha về hết.

Phần Cha Đắc-Lộ, vào cuối năm 1644, Ông Nghè cho bắt giam mấy ngày trong tù, rồi lại cho ra ở thuyền riêng của người. Ban ngày lính đến khám, để giữ cho người khỏi hoạt-động. Nhưng đêm đến, ngài trốn đi thăm tín-hữu. Sau hai tháng như vậy, người được lệnh ra khỏi địa giới Quảng-Nam. Lúc đó, (15-4-1645) người gặp được 2 giáo sĩ dòng Phan-xi-cô và 4 nữ-tu dòng thánh Clara ở Đà-nẵng. Các người nầy mới ở triều Chúa về và được Chúa tiếp đãi hết sức trọng hậu, và lúc đó đang xuống tàu đi Manila. Rồi Đắc-Lộ ra Huế, đi một cách lén lút, có tám thầy giảng đi theo. Trên một chuyến đò ra Quảng-Trị, người đã bị lính tuần giữ lại vì tình nghi liên lạc với Bắc-hà. Soát không có khí giới, viên đội-trưởng mời người về ở trong nhà để đợi lệnh thượng cấp. Dịp nầy người đã làm cho 70 người theo Thiên-Chúa-giáo.

Lệnh thượng cấp là điệu tất cả về kinh. Dọc đường, với chỉ một tên lính áp giải, đoàn cán bộ truyền giáo đã dừng lại nhiều nơi để gặp tín hữu. Có một người cố quyết xin nhập đoàn. Đắc-Lộ khuyên đừng, vì bấy giờ người đang đi ở tù. Tín hữu đó nói: « Chính vì lẽ đó mà con muốn nhập đoàn với Cha », rồi nhảy ào xuống thuyền. Khi đến nơi, tất cả bị tống vào ngục. Hành lý, tiền bạc và đồ phụng sự bị tịch thu đem lên dâng Chúa. Chúa truyền trả đồ phụng sự lại. Sau 14 ngày, vụ các người được nêu ra trước hội-đồng có Chúa chủ tọa. Các quan đã rót vào tai Chúa đủ điều vu cáo trong hai tuần qua, nên Chúa muốn lên án trảm quyết Đắc-Lộ nội ngày đó. Không ngờ, một quan không theo Thiên-Chúa-giáo đứng lên bênh vực. Ông nói: « Dùng gươm giết kẻ vô tội là một nhục chung. Giảng đạo Thiên-Chúa, dạy người đời cải tà qui chính, đâu phải là một tội ác? Thần không xin tha, nhưng nếu xét không có tội gì ngoài việc giảng đạo, mà lên án tử hình thì chắc là bất công và độc ác ». Chúa cho là phải, đổi án tử hình trảm quyết ra án trục xuất. Được tin đó, Đắc, Lộ buồn, vì hỏng một dịp tốt để chết vì đạo. Vào Hải phố để đợi tàu về Áo-môn, Đắc-Lộ ở nhà một người Nhật, và mặc dầu lính canh ngày đêm người cũng liệu cách rửa tội cho 92 người nữa. Khi người lìa Nam-hà-ngày 3 tháng 7, thật là một ngày thống thiết. Đây lời người thuật: « Tín hữu, kẻ thì nằm lăn ra giữa đất như chết, kẻ thì kêu la thê thảm, khiến lòng

tôi đau đớn như cắt, vì thảy bụng tốt của họ. » Giữa cảnh não nuột đó, các quan Nam-hà dẫn người lên tàu Bồ, cầm loa rao án trạng trục xuất người.

ĐẮC-LỘ VỚI SỰ THÀNH LẬP GIÁO-HỘI VIỆT-NAM

Đắc-Lộ đi rồi, Thiên-Chúa-giáo được tiếp-tục bởi các thầy giảng và các giáo-sĩ khác ở Áo-môn đến, như Caldera, Saccano, Rocea (1646), Rivas, Marquez, (1655), v.v... Phần người, nếu không thể ở Việt-Nam nữa để hy-sinh vì Giáo-hội non nớt đang lâm cảnh gian nguy, người sẽ hoạt-động trên một bình diện rộng-rãi và bền vững hơn, đó là vận-động cho Tòa-thánh đặt Giám-mục coi sóc tín-hữu, vì công việc truyền giáo chỉ có một tổ chức đầy-đủ, khi có giám-mục đứng đầu. Các cấp trên của người cũng đồng ý như vậy. Vì thế người đi Âu-Châu.

Đây là một cuộc hành trình lâu dài, đầy khó nhọc và nguy hiểm. Bỏ Áo-môn ngày 21-12-1645; chặng đầu tiên của người là Malacca. Đến thành này (14-1-1646), người đã áo não ghi nhận sự thay đổi từ khi người Hòa-Lan đến làm chủ: một thành công-giáo đã trở thành một địa-điểm thệ phản. Người nóng lòng muốn về gặp Âu-Châu nên đã lấy một tàu Hòa-Lan, vì tàu Bồ thường dừng lại lâu ở Goa. Vậy tàu Hòa đã đem người đến Batavia. Ai cũng biết trong thế-kỷ XVII, đó là một trụ sở thương mại và chính trị quan trọng nhất của Hòa-lan ở vùng Đông-Nam-Á. Và tại đó, Đắc-Lộ đã bị ngược đãi. Không lạ gì, vì cạnh tranh quyền lợi buôn bán và thuộc địa, người Bồ, công giáo, và người Hòa-Lan, thệ-phản, vốn là kẻ thù không đội trời chung. Nhưng lòng thù ghét nầy càng mạnh nơi người Hòa, khi họ biết được là ngay năm trước đó, năm 1645, đồng bào họ đã bị người Bồ cướp phá ở Ba-Tây. Vậy, ở Batavia, một ngày Chúa nhật, vào tháng bảy 1646, đang khi người hành lễ, một số lính Hòa-đến bắt người tống vào ngục tối. Mười ngày sau, người ra và được nghe tội trạng là vì đã hành lễ. Người nói mình là công dân Pháp và không có luật nào cấm công dân Pháp việc tự do phụng sự. Sau đó, hai tháng trong tù nữa, người mới có án phạt lìa khỏi xứ và nạp 400 đồng vàng tiền phạt. May sao, vị toàn quyền bấy giờ, Van Diemen, bị đổi, và ông mới, Van der Lijn, chẳng những không quấy nhiễu mà còn biệt đãi giáo-sĩ, vì nhớ công người đã giúp người Hòa bị tù ở Nam-hà vào năm 1644. Thế là thấm thoát đã tám tháng ở Batavia, vì vậy người vội đi Massacar. Đợi ở đó năm tháng, thì một chiếc tàu Anh đem người đến hải cảng Suali,

Ấn-độ (30-9-1646), và ở đây bốn tháng nữa mới có tàu đi Ba-tư. Người đi đường bộ qua nước nầy, rồi Madia, rồi Armenia, và đến hải cảng Smyrna ngày 17-3-1649. Ba tháng 10 ngày sau, người đến mục-đích của cuộc hành trình, tức là La-mã. Người viết: « Tôi không cần phải nói đến sự an-ủi tràn ngập lòng tôi, khi tôi sung sướng đạp chân lên chỗ huy hoàng nhất thế-giới nầy, sau một cuộc hành trình đầy nguy hiểm kéo dài đến ba năm rưỡi ».

Ở Giáo-đô La-mã, Đắc-Lộ thi thố hết tài năng để phục vụ giáo-hội Việt-Nam. Sau hơn một năm vận-động, ngày 2-8-1650, người được phép đem vấn-đề ra trình bày trước hội-đồng Hồng-Y thuộc Bộ Tấn-giáo. Người nói: « Giáo-hội Việt-Nam có 300.000 tín-hữu và hằng năm thêm lên 15.000, vậy xin thêm số giáo-sĩ, xin giúp tài chánh, nhất xin đặt Giám-mục để đào tạo giáo-sĩ địa-phương, vì chỉ cách đó mới có thể dựng được một cơ cấu vững bền. Bấy giờ, quyền đặt giám-mục ở các vùng tại Đông-Nam-Á, theo qui-chế cũ, còn thuộc về Vua Bồ, và Vua Bồ, một đàng muốn giữ mãi quyền đó, mà đàng khác không có đủ giáo sĩ để sai đi. Đắc-Lộ đề nghị với bộ Tấn-giáo đặt Giám-mục ở Việt-Nam dưới một danh nghĩa khác, để tránh sự khó khăn đó.

Một năm nữa, ngày 1-8-1651, Bộ Tấn-giáo thể theo lời xin của Đắc-Lộ, đề-nghị với đức Giáo-hoàng Innocentius X gửi sang Việt-Nam một Giáo chủ, hai hoặc ba tổng Giám-mục, và 12 Giám-mục, và các vị đó sẽ được gửi đi *in partibus infidelium* (đến những nơi chưa theo Thiên-Chúa-giáo) — một danh hiệu mới do Đắc-Lộ đưa ra. Trước đề nghị táo bạo nầy, Innocentius — không quyết định đàng nào. Có lúc người muốn đặt chính Đắc-Lộ lên chức giám-mục, nhưng Đắc-Lộ chối. Tháng năm năm sau, Đắc-Lộ xin thẳng lên Đức Giáo-hoàng như trước đã xin với bộ Tấn-giáo, yêu-cầu gửi giám mục sang Việt-Nam, vì ở đó những kẻ có thể chọn lên làm giáo-sĩ không thiếu, miễn là có Giám-mục là có thể có giáo-sĩ địa phương. Nhưng khi bộ Tấn-giáo họp dưới sự chủ tọa của đức Giáo-hoàng vào cuối tháng bảy tiếp đó, thay vì nghe lời của Đắc-Lộ, dư luận chung lại muốn có một cuộc điều tra tại Việt-Nam để xác nhận tình hình.

Nôn lòng muốn cho chóng được việc, Đắc-Lộ bỏ La-mã sang Pháp. Khi người đến Paris, mọi sự xem ra lạc quan. Rất đông các giáo-sĩ dòng Tên tình nguyện giúp công cuộc người. 20 giáo-sĩ đã được cấp trên chỉ

định cho đi. Nhưng ý của người là tìm cho được những kẻ có khả năng làm giám-mục, và người đã sung sướng gặp được ba giáo-sĩ như thế: François Pallu ở Tours, François de Montiguy- Laval ở Evreux và Bernard Piques ở Paris. Đồng thời một số những nhà hảo tâm, có bà Công-tước d'Arguillon, chúa của Richelieu, đứng đầu, lo việc đài thọ tài chánh. Với những may mắn đó, Đắc-Lộ viết thư sang giục bộ Tấn-giáo quyết định (3-1653). Các Giám-mục Pháp, ở Reims, Puy, Senlis, Amiens, Condom, cũng ký một kiến nghị lên Innocens X, ủng hộ Đắc-Lộ. Thật, vì Giáo-sĩ của Nam-hà và Bắc-hà Đắc-Lộ đã phát động được ở La-Mã và ở Pháp cả một phong trào nhiệt thành nâng đỡ Giáo-hội Việt-Nam.

Nhưng khi hy vọng của Đắc-Lộ đang tiến dần đến chỗ thành tựu, ở Pháp và ở La-Mã, thì một mãnh lực đả phá cũng đang phát triển. Vua Bồ-đào-nha thấy quyền lợi của mình bị xâm-phạm, đã căm thù nhà truyền giáo cách riêng. Thủ hạ của vua đã hoạt động ráo riết ở La-Mã để ngăn trở việc đặt Giám-mục tại Việt-Nam. Thấy thế yếu, họ mong rằng một khi không còn Đắc-Lộ ở sân khấu Âu-châu nữa, chắc nguyện vọng họ dễ có cơ thành đạt hơn. Vì vậy, họ vận động cho vị Tổng phụ dòng Tên, tức vị thượng cấp tối cao của Đắc-Lộ, sai người đi Ba-tư, để lo việc truyền-giáo tại đó. Vâng lời là bổn phận trên hết, người đã không ngần ngại rời Marseille để đi Ba-tư ngày 16 tháng 11-1654. Đến Ispahan, một chỗ người đã dừng lại ba tháng, năm 1648 khi ở Việt-Nam về Âu, người tiếp tục công việc chính yếu của người, là truyền giáo, mặc dầu không phải hoạt động nhiều như khi ở Bắc-hà hay Nam-hà. Người viết: « Từ khi tôi đến xứ nầy, Thượng-đế lại ban cho tôi ơn học được tiếng Ba-tư. Tôi biết đủ để giảng dạy. Tôi thường đi khắp các làng tìm trẻ con ốm liệt, và khi không có thuốc gì cứu sống được, tôi làm phép thánh tẩy cho nó... Ở đây, phải kiên nhẫn nhiều lắm mới được việc, không khác gì ở Trung-hoa ». Người tạ thế ở Ispahan ngày 5 tháng 11 năm 1660, lòng vẫn không quên Việt-Nam. Ngày 3 tháng 6, 1659, người còn viết thư cho de Meur, tỏ ra sung sướng về việc các Giám-mục đã được chỉ định sang hoạt-động tại đó.

Thật vậy, khi Cha Đắc-Lộ bỏ Pháp để đi Ba-tư, các việc người đã sắp đặt vẫn tiến hành. Trở ngại vua Bồ chồng chất lên, chỉ có thể chậm trễ ít lâu việc đặt Giám-mục cho Giáo-hội Việt-Nam, nhưng không sao ngăn cản được. Năm 1657, François Pallu và Pierre Lambert de la

Motte đã ở La-Mã. Bộ Tấn-giáo đề nghị hai giáo-sĩ đó với Giáo-hoàng Alexander VII , thay thế Innocentius X từ đầu năm 1655. Alexander VII tỏ ra cương quyết hơn. Ngày 29-7-1658, đức Giáo-hoàng chuẩn y lời đề-nghị của bộ. Năm 1660, người đặt thêm một Giám-mục nữa để coi sóc Giáo-hội Trung-hoa, tên là Ignace Cotolendi. Thế là công cuộc của Đắc-Lộ đã có kết quả hoàn toàn.

Thực ra, trong các Giáo-sĩ đã cộng tác vào việc thành lập Giáo-hội Việt-Nam, Đắc-Lộ phải đứng vào hạng nhất. Người đã làm cho dân Bắc-hà ồ-ạt theo Thiên-Chúa-giáo. Người đã đứng đầu nối tiếp công việc của giáo-sĩ Buzomi ở Nam-hà. Sau ba năm ở Bắc, và năm năm ở Nam người đã không quản gian khổ về Âu-Châu, vượt tất cả mọi trở ngại để làm cho Giáo-hội Việt-Nam có một cơ sở vững bền. Công việc của người về phương-diện Tôn-giáo càng quan trọng hơn nhiều khi so với những tiến bộ về chữ Quốc-ngữ người đã thực hiện cho dân Việt-Nam vậy.

NGUYỄN PHƯƠNG

Chinh phụ ngâm

VÀ

tâm thức lãng mạn của kẻ lưu đày

của

LÊ TUYÊN

L.T.S. Đây là Chương đầu của tập khảo-luận về Chinh Phụ Ngâm mà nhà Xuất bản Đại Học sắp ấn hành. Chúng ta sẽ cùng đi với tác giả vào những viễn-tượng mới xây dựng trên một ý hướng tìm hiểu những thái độ của con người trước cuộc đời biểu lộ trong Tình tự, Cảm nghĩ của người Chinh phụ. Tình cảm, nền tảng bày tỏ thân phận của người Chinh phụ là cái mà tác giả gọi là « Tâm thức lãng mạn của kẻ lưu đày ». Đoạn dưới đây giới thiệu những nét của quan điểm đó.

NGUYỄN VĂN TRUNG

CHƯƠNG DẪN ĐẦU

Danh từ lãng mạn thường đến trong tâm giới hay trong ngôn từ của chúng ta bằng một lối nhìn được biểu dương qua thái độ. Người ta thường nói đến một con người lãng mạn bằng cách xét đoán những thái độ sống bên ngoài, những biểu hiện hành vi mà người ta cho là khuôn mặt cuộc đời của tâm thức. Do đấy, hai người thương nhau là lãng mạn, nhớ nhau cũng lãng mạn, chết vì tình lãng mạn, làm thơ nói chuyện tình yêu là lãng mạn, như thử lãng mạn là một hạng từ tương khắc với những gì được xem cổ kính nhất ở trên đời. Người ta muốn nghĩ như Andromaque không biết yêu, Phèdre không biết ghen, mà đợi đến thi ca thế kỷ XIX của Pháp, mới thấy hờn ghen, thương ghét. Người ta muốn nghĩ như Nguyễn Trãi, Nguyễn bỉnh Khiêm chỉ là những thành trì tư tưởng, không có những xót thương về cuộc đời, về con người và phải chờ đến Huy Cận, Xuân Diệu, Thế Lữ mới du nhập từ ngoại quốc vào những tâm tình chân thật của con người mà người ta cho là lãng mạn. Lãng mạn là một danh từ tương phản nếu hiểu theo những nhận định hạn hữu như trên.

Nếu nhìn rộng ra, thì đây chỉ là một biến trình của tâm giới con người đi từ khách quan của cuộc đời đến chủ quan của số phận. Lãng mạn vì thế hướng nội nhiều hơn là để thoát ra bằng thái độ, bằng hành vi; như có một vài lời định nghĩa, mà đặc biệt là lời định nghĩa của Tự Điển Hàn Lâm Viện Pháp từ năm 1798: « lãng mạn qui định những vị trí, những phong cảnh có thể làm sống dậy trong tâm thức những lối miêu tả của tiểu thuyết hoặc thi ca » lời định nghĩa ấy không giải quyết được vấn đề, vì một vị trí, một phong cảnh chỉ lãng mạn với một tâm hồn lãng mạn, với một trái tim lãng mạn! Với giáo sư Vermeylen, thì bản chất lãng mạn có thể được qui về ít nhất trong 150 lời định nghĩa...» nhưng với Ernest Seillière thì có sự nhận định rõ ràng hơn : « *lãng mạn là một tâm trạng huyền nhiệm, một ý hướng vĩnh cửu của tâm hồn nhân loại* » nghĩa là con người muôn nơi muôn thuở, vượt thời gian và không gian đều là những con người lãng mạn. Lãng mạn không riêng cho một ai, một thế kỷ nào, một tác phẩm nào. Tôi nghĩ rằng lãng mạn, hay ít nhất danh từ này tương ứng với một phần nào cùng một trạng thái tâm hồn, có tính cách hướng nội, có tính cách tha qui, và dừng lại trong ý thức tự qui đó để tìm hiểu về mình, và nếu thế thì không có một thời đại nào mà không có một con người lãng mạn; một tác phẩm lãng mạn. Từ khi có con người là đã có đặc tính lãng mạn, trong cái nhìn tìm hiểu, trong cái nhìn khám phá vũ trụ ngoại giới và nội tâm, vì vũ trụ ngoại giới chỉ có thể tìm ra từ cái nhìn tha qui về nội tâm phóng đến .

Tôi nghĩ rằng, bản chất của lãng mạn chính là ý thức tự qui ấy để tìm đạt đến nội giới mình như một vũ trụ cảm tình mà tâm linh ta chính là bình chứa đựng. Ý thức tự qui ấy càng mạnh mẽ sắc bén bao nnhiêu, thì vũ trụ cảm tình ở bên trong càng rực cháy bấy nhiêu và từ đó thoát ra những ánh hào quang mà người ta thường gọi là lãng mạn. Giáo sư Martinet trong một thiên khảo luận về những tình cảm nội giới được bột phát ra ngoài đã kể lại một vài trạng thái tâm hồn có thực trong cuộc đời này mà ông đã nghiên cứu. Một người làm công ở thành phố Genève viết cho một người bạn gái: « Je m'ennuie à mourir. Et la cause? me demandez-vous. Toujours la même. Platitude écoeurante d'une existence passée dans la même ville, à voir éternellement les mêmes rues, les mêmes magasins, les mêmes figures. Enfer et damnation!... Quand pourrai-je voyager, voir du pays, l'Italie, Constantinople, l'Orient, que sais je enfin »? Lãng mạn

như thế chính là một tâm trạng bất mãn ở trước cuộc đời, một ý thức tự qui quá mãnh liệt, và từ một hoàn cảnh giới hạn muốn thoát ra, đi đâu cũng được, miễn đừng thấy những giới-hạn hằng ngày. Tâm thức lãng mạn là một tâm thức bất mãn, một tâm thức thấy mình bị sa vào trong những giới hạn không đủ làm thỏa mãn những dự ước về cuộc đời của mình. Tâm thức lãng mạn vì vậy là tâm thức của kẻ cảm thấy mình bị lưu đày:

« *Thiếp trong cánh cửa, chàng ngoài chân mây !* ».

Tâm thức lãng mạn phát hiện ra do một sự dồn ép của cuộc đời đến một mức độ mà con người không thể nào chịu nổi, cho nên tâm thức lãng mạn là một hiện tượng do cuộc đời câu thúc mà nên. Trong một bức thư thứ hai, Martinet kể lại một sinh viên y khoa, 3 tuần không gặp mặt người yêu đã viết một bức thư thống thiết: « Dans la forêt j'ai hurlé comme un démon; je me suis roulé à terre; j'ai pris ma main entre mes dents, j'ai serré convulsivement, le sang a jailli et j'ai craché au ciel le morceau de chair vive... J'aurais voulu lui cracher mon coeur! » Tâm thức lãng mạn là một tâm thức không chịu nổi cô đơn, vì cô đơn làm bằng nhớ thương vây phủ. Con người cô đơn không phải vì không có một cái gì, mà chính đang có một cái gì giam cầm mình lại trong những giới hạn của tâm hồn, mà mình thấy cần phải thoát qua, vượt qua, bằng cách kêu lên rằng tôi cô đơn quá! Tiếng kêu cô đơn ấy sẽ biểu hiện được những trạng thái tâm hồn kế tiếp, và những trạng thái tâm hồn ấy sẽ lần lượt giải tỏa được ý nghĩa cô đơn:

« *Vì chàng, lệ thiếp nhỏ đôi,*
« *Vì chàng thân thiếp lẻ loi một bề...* »

Cái cô đơn của con người đang có một lý do và đang muốn thành thật được nói ra trong cuộc đời này với tha nhân, cho nên tâm thức lãng mạn là một tâm thức đi đến tha nhân chứ không phải là một tâm hồn khép kín ở trước cuộc đời. Cái nhìn về cuộc đời của tâm thức lãng mạn là một cái nhìn liên kết, một cái nhìn mơ về. Vì thế cái cô đơn lãng mạn không phải là một cô đơn vắng lạnh, mà chính là một cô đơn hàm chứa sự sống ở trong:

« *Những mong cá nước sum vầy...* »

mà chia xa chỉ là một ngoại lệ:

« *Nào ngờ đôi ngả nước mây cách vời...* »

Cho nên không thể bảo tâm thức lãng mạn là một tâm thức bi quan, thiếu nhựa sống, mà chính tâm thức lãng mạn hàm chứa sự sống đến cao độ, mà vì không sống được cho nên mới để thoát ra bằng những tiếng kêu thất thanh, đau đớn. Tâm thức lãng mạn vì vậy không phải một tâm thức mới có, hay mới đến với cuộc đời, mà chính là một tâm thức luôn có trong mỗi một chúng ta, mà cuộc đời đã làm cạn đi, khô đi, héo đi bằng những giới hạn công lệ, bằng những sự kiện hằng ngày, chỉ cho ta thấy cuộc đời chứ không cho ta thật sống với cuộc đời, vì *thấy* không có nghĩa là *sống*. Có tham dự mới sống, mà khi đã nói mình tham dự là đã lãng mạn rồi. Lãng mạn vì vậy là một thực thể ở giữa tâm giới của con người, lãng mạn là một phần sự sống của con người, chứ không phải một biến cố nhất thời, một hành vi hay thái độ cực đoan của con người muốn thoát ra ngoài khuôn phép. Cho nên con người lãng mạn không phải là con người lạ, mà chính là con người thường, chỉ có con người không lãng mạn mới là kẻ lạ mặt giữa cuộc đời này vốn lãng mạn! Vì nếu lãng mạn ở trong cuộc đời này, là cuộc đời, là chúng ta, thì liệu chừng chúng ta có thể định nghĩa được lãng mạn hay không? Với câu hỏi ấy, các giáo-sư, học giả đã từng nghiên cứu danh từ lãng mạn cùng những biến thái trong văn chương đã đi đến một nhận định chung là không thể nào định nghĩa được. Sở dĩ như thế vì danh từ lãng mạn hàm chứa quá nhiều ý nghĩa biệt dị nhau, mâu thuẫn nhau nên ngôn từ của chúng ta khó mà qui kết tất cả bao nhiêu điều ấy của con người vào trong một định nghĩa ngắn ngủi, vì chừng nào chưa định nghĩa được dứt khoát thế nào là tâm thứ con người thì còn chưa định nghĩa được danh từ lãng mạn. Với Sébastien Mercier: « on sent le romantique, on ne le définit pas » (người ta cảm thấy lãng mạn mà không định nghĩa được). Gioberti: «có bao nhiêu tác giả thì có bấy nhiêu hình thái lãng mạn, do đấy danh từ vượt qua mọi lối định nghĩa rõ ràng và chắc chắn. Trong tạp chí Globe xuất bản vào thế kỷ XIX, Dubois đã viết: « C'est un mot que tout le monde prononce en France sans que peut être deux personnes y attachent exactement la même idée. » Một thế kỷ sau, H. Bremond quan niệm: « nếu có bao nhiêu con người lãng mạn thì có bấy nhiêu hình thái lãng mạn. Lãng mạn là một hiện thể có lý trí... » và nói như giáo sư Pierre Moreau hiện đang dạy tại Sorbonne, một chuyên viên về lãng mạn: « On ne définit pas ce qui est de la nature du

mystère » nghĩa là không thể nào định nghĩa được lãng mạn cho xong ! Nhưng trong cái nhìn của chúng ta, chúng ta có nên chỉ dừng lại ở đấy? Tôi nghĩ rằng không, mà chúng ta nên cố gắng tìm cho chúng ta một lối thoát trong cái nhìn hạn giới về người chinh phụ và về tác phẩm Chinh Phụ Ngâm. Như tôi đã nêu ra ở trên: vấn đề mà ta muốn đặt ra và tìm đến là vấn đề tâm thức lãng mạn, mà ta đã nhìn qua như một tâm trạng bất mãn, cô đơn, và liên kết, một ý thức tự qui từ một cảnh đời hạn giới và muốn từ tự qui nói ra được hiện hữu của mình, dù là một hiện hữu đau thương của một kẻ lưu đày ở trong cuộc sống, vì cho mình đày ải cũng đã lảng mạn rồi. Một ý thức tự qui, là một cái nhìn về nội giới, nhìn về tâm thức mình để tự biết mình sau khi đã biết cuộc đời:

« *Thủa trời đất nổi cơn gió bụi,*
« *Khách má hồng nhiều nỗi truân chuyên* »

Câu thơ thứ nhất là cái nhìn vào không gian, và rõ hơn, chắc chắn hơn, *một cái nhìn vào giữa không gian,* và câu thơ thứ hai là *một cái nhìn vào trong tâm giới.* Cái nhìn vào trong tâm giới để biết hiện hữu mình như một cá thể, và cái đau thương của con người không phải chỉ vì mình làm người mà chính vì mình là cá thể đau thương. Lãng mạn của người chinh phụ vì vậy là một ý thức tự qui về đau thương của nội giới trước một hoàn cảnh của cuộc đời, mà suốt thi phẩm Chinh Phụ Ngâm chúng ta thấy được thể hiện rất sâu xa và đầy đủ. Có thể nói rằng Chinh Phụ Ngâm là một tiếng kêu thương của một tâm thức lãng mạn đang tự biết mình và vì quá biết mình cho nên đã để cho lời trào ra thành tiếng nói, ngưng về trong văn chương tất cả một tâm trạng khi đặt mình đày ải ở trước cuộc đời. Tâm trạng đó chắc chắn là tâm trạng của con người tác giả đã truyền hưởng được tất cả tình cảm của mình qua một khuôn mặt số phận của cuộc đời cho nên một người Tàu ở Quảng Đông, có nói: « Tinh thần trút cả vào đây, tác giả bài này chẳng qua chỉ ba năm thì chết » Theo sách Tang Thương Ngẫu Lục thì « ông làm quan đến chức ngự sữ rồi mất đúng như lời trên ấy » Chinh Phụ Ngâm vì vậy không phải là một áng thơ hay mà còn cả một tâm trạng xốt xa, một tâm thức lãng mạn đang nói ra trước cuộc đời tiếng nói của nội tâm một cách thiết tha chân thật. Đấy có thể xem là nỗi lòng thành thật của Đặng Trần Côn đã được sống qua tâm hồn của người chinh phụ, cho nên tôi đã từng nói, khuôn mặt đàn bà chỉ là

phụ thuộc, mà phải tìm qua đấy tất cả thảm trạng của thân phận làm người. Ý thức tự qui của người chinh phụ lại còn một ý thức yêu thương, cho ta thấy rằng tâm thức lãng mạn là một tâm thức yêu thương, và có thể nói rằng không có gì để làm sáng tỏ nội giới của con người ra bằng tình yêu đôi lứa. Chúng ta có nói gì đi nữa, đấy cũng là một thực tại mà chúng ta không thể vượt qua! Và một đặc điểm của tình thương, là tình thương ở đây không do ai nhận thức, mà chính do mình, chủ thể yêu thương nhận thức và nói ra: đó là một đặc điểm sâu xa, then chốt và căn bản của tâm thức lãng mạn. Người chinh phụ trong Chinh Phụ Ngâm vì vậy không nói về tình của tha nhân mà chỉ nói về tình của chính mình. Khúc ngâm là cả một Chữ Tình cùng bao nhiêu biến thiên của ý niệm ấy đang biến thành tâm trạng. Cho nên nếu tinh thần duy lý cho chữ tình như một ý niệm, thì tâm thức lãng mạn đang hiện thể ý niệm ra bằng chính tâm trạng của mình. Đấy là tình yêu đang được sống, như nhận định của giáo sư Van Tieghem: «... non pas l'amour dépeint de l'extérieur comme par un témoin lucide, mais l'amour vu du dedans, tel que le coeur le subit » khi nói về thi phái lãng mạn Pháp. Văn chương do đó đi gần tác giả với những nhận định chủ quan và riêng biệt phát xuất từ tâm trạng cá thể mà ra. Do đấy tâm thức lãng mạn là một tâm thức chân thành: tôi nghĩ rằng không chân thành thì không thể nào lãng mạn được, vì chân thành là thoát được những khuôn khổ công lệ hằng giết chết nội tâm. Có chân thành mới làm cho nội tâm sống dậy, dù cho cái sống dậy đó có vị kỷ có tương khắc với cuộc đời: không có gì vị kỷ bằng tình thương mà cũng không có gì chân thành bằng tình thương cho nên người chinh phụ đã từng nói ra những tiếng nói chí tình mà ta thấy rằng một con người sống vì công lệ không thể nào nói được:

« *Lúc ngảnh lại ngắm màu dương liễu,*
« *Thà khuyên chàng đừng chịu tước phong* »

hay

« *Hướng dương lòng thiếp như hoa,*
« *Lòng chàng lần thấn e tà bóng dương* ».

Tất cả những trách móc ấy đều do chân thành mà có, mà sở dĩ có chân thành vì có ước sống ở trong con người không thể nào nguôi được:

« *Khách phong lưu đương chừng niên thiếu* »,
« *Sánh nhau cùng dan díu chữ duyên* ».

« *Nỡ nào đôi lứa thiều niên,*
« *Quan sơn để cách hàn huyên bao đành...* »

Tất cả những đặc tính về nội dung tâm thức lãng mạn mà tôi nêu ra, không ngoài mục đích minh định ý nghĩa của chủ đề. Tôi minh định rằng, người chinh phụ trong tâm trạng lãng mạn của mình đã sống một kiếp lưu đày tình cảm. Cuộc đời nàng như một số phận bị bỏ quên và tiếng lòng khi vang lên là muốn nói với cuộc đời rằng mình đang hiện hữu. Ý tưởng lưu đày này còn phát xuất từ tâm trạng của một người không có đức tin mà chương thứ 41 của Paroles d'un croyant của Lamennais đã gợi được trong tôi, khi tôi nghĩ về người Chinh phụ. Theo Lamennais, cuộc đời của con người không tìm thấy Chúa là một cuộc đời đày ải. Đi đâu cũng thấy toàn xa lạ, lang thang trong bốn phương của quả đất mà chẳng thấy đâu là Quê Nhà. Cần phải có sự cứu chuộc để tìm thấy Chúa mới mong đạt tới Quê Hương. Tình cảm lưu đày được đặt trong hoàn cảnh của thế kỷ XIX với Lamennais theo giáo sư Tieghem (Le romantisme dans la Litt. Européenne 412) và giáo sư Pierre Moreau (le Romantisme — 112) là một tình cảm lãng mạn. Có lãng mạn mới quên thực chất sống của cuộc đời để nghĩ mình là một kẻ lưu đày. Ở đây, với người Chinh Phụ tôi thấy rằng, nàng là một kẻ lưu đày nếu đứng trên phạm vi Tôn giáo: nàng là một người không có một Đức Tin, cho nên nàng là kẻ lang thang đi tìm quê hương ở trong cuộc đời tục lụy này. Nàng gần với những con người của cuộc đời này chưa biết tìm về một tôn giáo, cho nên lối tìm về của nàng là lối tìm về hạnh phúc của đời. Nàng lưu đày chỉ vì nàng mất hạnh phúc, và nàng lang thang đi tìm hạnh phúc đó trong cuộc đời như kẻ lưu đày của Lamennais đi tìm Nước Chúa (La Patrie de Dieu). Hai sự kiếm tìm khác nhau trong một quả đất của nhau, làm cho người chinh phụ đã đi qua tất cả những thất vọng của cuộc đời mới có thể tìm ra được ánh sáng cứu rỗi: ánh sáng đó là hy vọng về cuộc đời như chúng ta đã biết luôn là một hy vọng tuyệt vọng, vì cái ngày mai ấy cứ lùi lại với những chân trời. Nhưng hy vọng tuyệt vọng là tình cảnh quả cảm nhất của con người ở trong cuộc sống, vì biết rằng không đạt được mà vẫn cứ mơ về, như Quê Hương của những con người không có Đức Tin là một sự tìm về mà không cần chiếm cứ! Tìm về mà không cần chiếm cứ phải chăng cũng là một lối nhìn của tâm thức lãng mạn ở giữa một cuộc đời đang hằng ngày muốn sở hữu hóa những cái mình tìm về!

Trong phạm vi văn chương, Chinh phụ Ngâm đã xa lìa một phần nào những hình thái diễn đạt cũ. Trong nguyên văn, viết theo lối nhạc phủ là một lối Thơ không bó buộc trong cách gieo vần cũng như trong cách đặt câu. Do đấy, hình thái văn chương chỉ là sự phát hiện của nội dung tình cảm: đó là một đặc tính hầu như phổ quát của thi ca lãng mạn. Trong nguyên văn vì thế có tính cách gần gũi và gắn bó với con người mà bản dịch của Đoàn thị Điểm đã cố thể hiện toàn vẹn những chủ từ của con người muốn vang lên tiếng kêu bản ngã. Nội dung của thi phẩm đã tạo nên hình thái ấy và muốn thế thì nội dung phải là tình cảm của con người: « Pour que le fond crée la forme, il faut que la matière de la poésie soit, avant tout, le sentiment ». (P.V. Tieghem) Căn bản sáng tạo của thi ca vì thế không còn là những lối nhìn theo khuôn sáo cũ mà chính là tâm thức của con người, và lối thơ này được truyền hưởng, cảm thông nhiều hơn là dùng tư duy luận lý để phân tích:

« *Thanh thanh mạch thượng tang,*
« *Mạch thượng tang, mạch thượng tang,*
« *Thiếp ý quân tâm thùy đoản trường* »
hay « *Dương liễu na tri thiếp đoạn trường* »

Có thể nói rằng với thi phẩm Chinh Phụ Ngâm, nguyên văn chữ Hán, ta có thể đưa vào nhận định của Lamartine khi nói về hình thái của thi ca lãng mạn: « La poésie sera intime surtout, personnelle, méditative et grave... l'écho profond, réel, sincère... des plus mystérieuses impressions de l'âme. Ce sera l'homme lui même, et non plus son image, l'homme sincère et tout entier... » và có lẽ vì vậy mà nhà học giả Trung hoa nào đấy mới bảo: « Tinh thần tác giả trút vào trong cả khúc ngâm, không quá ba năm thì y sẽ chết » Thực chất của tâm trạng đã biến thể thành thơ, để những gì không sống được với đời, mình đem về sống được với mình và thi ca lãng mạn chính là hiện tượng sống ấy của con người trong một hoàn cảnh đời không được sống! Với bản dịch thì ta phải dè dặt hơn: dè dặt về thi pháp, về ngữ ngôn vì bản dịch về ngôn từ lại là thi ca cổ điển mà trong ấy tâm thức lãng mạn được thoát qua bằng những giá trị nhân văn về cảm tình cũng như về ý tưởng. Và đó cũng là nhận định cuối cùng mà chúng ta sẽ đạt đến khi khai thác hết tâm thức lãng mạn của kẻ lưu đày qua người chinh phụ trong Chinh Phụ Ngâm.

Một trong những đặc tính của văn chương Việt-Nam là không chia ra thi phái, không chia ra khuynh hướng. Đây là một nhược điểm nhưng cũng chính là một ưu điểm lớn lao. Nhược điểm vì khi nghiên cứu về văn học sử hay về các giai đoạn văn học chúng ta không có một tiêu chuẩn chính xác và dứt khoát để qui định các lập trường, mà văn chương chúng ta như chỉ một chuyển biến của con người trong những trở thành tự nhiên của mình qua các hoàn cảnh lịch sử và xã hội. Cho nên đặt cái nhìn khuynh hướng vào trong lịch trình văn học chúng ta là ép uổng một quan điểm Tây phương vào trong một lịch trình Việt-Nam vốn không thể hòa nhịp đều với các giai đoạn rõ rệt của văn học Tây phương. Ưu điểm của chúng ta, là trong sự chuyển biến để trở thành ấy ta có thể bắt gặp đồng thời những cái nhìn khác biệt! Trong một tác phẩm vì thế có nhiều tư tưởng gặp gỡ nhau, và nếu lãng mạn ở một phương diện này thì có thể cổ điển ở một phương diện khác. Văn chương thế kỷ XIV-XV của chúng ta vì vậy đã có mầm lãng mạn, cũng như cái nhìn duy lý có thể bắt gặp ở một tác phẩm cuối thế kỷ XIX như thường. Đặc điểm của chúng ta là ở đây, cho nên tôi nghĩ, những tác phẩm của chúng ta chịu nặng cả những hướng thời gian, và trong một tác phẩm như vậy hàm chứa hai ba thế kỷ văn học nếu ta đứng trong quan điểm Tây phương mà phán xét.

Chinh Phụ Ngâm thuộc vào hàng tác phẩm phức tạp đó, mà tôi nghĩ khi nghiên cứu về Văn Học Sử Việt-Nam chúng ta đã có cơ hội biết đến. Ở đây, trong phạm vi nhỏ hẹp của một bài qui định trong giới hạn của một vấn đề, tôi nghĩ rằng « tâm thức lãng mạn » là một tâm thức bao hàm những đặc tính nhân văn, vì lãng mạn theo như chúng tôi trình bày không phải là quyền sở hữu của một thi phái nào, mà chính là quyền sống của con người khi đã từng nếm chua cay của cuộc đời nhưng cũng đang muốn biết vì đâu mà có chua cay:

« *Nếm chua cay, tấm lòng mới tỏ*
« *Chua cay này, há có vì ai ?*

trong một ý thức tự qui của một kẻ mất hết hạnh phúc, đang thấy bị lưu đày, mà cuộc đời chỉ còn có thể mơ về trong giấc mộng:

« *Duy còn hồn mộng được gần,*
Đêm đêm thường đến Giang Tân tìm người »

TÂM HỒN BẤT MÃN CỦA KẺ LƯU ĐÀY (1)

« ... *Cổ bề thanh động tràng thành nguyệt*
Phong hỏa ảnh chiếu cam tuyền vân ...»

Chính trong một đêm mù khói lửa, giữa tiếng trống thành lay động hạnh phúc của con người mà nàng chinh phụ cất lên tiếng kêu bất mãn:

« *Thủa trời đất nổi cơn gió bụi,*
« *Khách má hồng nhiều nỗi truân chuyên,*
« *Xanh kia thăm thẳm từng trên,*
« *Vì ai gây dựng cho nên nỗi này...* »

Chinh phụ ngâm mở đầu với tiếng kêu thương bất mãn ấy của con người đang thấy mình phải gánh chịu lưu đày. Cuộc đời là một sự bất công, và cái bất công thấy rõ ràng hơn hết trong thân phận làm đàn bà của người Chinh phụ, một thứ bất công tiên thiên mà không thể thoát được khi gió bụi nổi lên. Hai câu thơ của Đặng Trần Côn ngân lên như một định luật của thân phận đàn bà, như một hiện tượng đương nhiên mà đã là đàn bà thì phải cúi đầu chịu nhận:

« *Thiên địa phong trần!* »
« *Hồng nhan đa truân* ».

Hạng từ thứ hai bỏ xuống không cho con người một sự lựa chọn nào. Không có sự lựa chọn được nữa, hoàn cảnh của hạng từ thứ nhất tất nhiên phải đưa đến sự chấp nhận của hạng từ thứ hai. Con người của Đặng Trần Côn đi vào trong một hoàn cảnh mà mình thấy đã mất trước tự do, mất trước tương lai, vì cuộc đời hiện hữu không còn tự do, không còn tương

---

(1) Đây chỉ là chương thứ nhất của một tiểu luận gồm có nhiều chương (L.T.S.)

lai nữa. Ngày mai không ai biết được sẽ ra thế nào, chỉ biết hôm nay là gió bụi. Cuộc đời đã mất tương lai thì trong hiện hữu con người còn lấy cái gì để mà chịu đựng nếu không phải cái đang có của cuộc đời:

« *Thiên địa phong trần* »

Hai câu thơ khai diễn tiến trình của thi phẩm cho chúng ta thấy ngay một cái nhìn bế tắc trước cuộc đời của tác giả. Cái nhìn vào đời ngưng về trong gió bụi, cuộc đời không còn chi nữa cả, cho nên biến trình diễn đạt của chinh phụ ngâm không có tính cách hướng ngoại mà chính là một cái nhìn thiết tha hướng nội để tìm về sự sống của tâm hồn! Nhưng đây lại là một tâm hồn bất mãn. Thảm trạng của người chinh phụ như đang được khua lên trong tiếng trống, được chiếu dọi trong ánh lửa, nhưng để rồi sẽ tha qui về trong tiếng nói của tâm hồn. Con người không mơ về khói lửa, thì khói lửa làm sao sáng tỏ được ý nghĩa hiện hữu của con người? Tiếng uất hận do đấy được thoát ra ngay trong một lời than van muốn kết tội:

« *Xanh kia thăm thẳm từng trên,*
« *Vì ai gây dựng cho nên nỗi này?*

Đấy chính là tiếng kêu hốt hoảng của con người muốn kết tội. Vì sao lại có kẻ trong cuộc đời này muốn phá đổ hạnh phúc của tôi? Vì sao lại có kẻ ngoài đời muốn cướp lấy hạnh phúc của cuộc đời? Cái nhìn vào đời do đấy là một cái nhìn kết tội do một tâm trạng bất mãn mà ra. Con người bất mãn luôn là con người muốn kết tội tha nhân, nhưng ở đây vì kẻ bất mãn không tìm ra được nguyên nhân trực tiếp, cho nên chỉ nhìn ở xa như một tai họa mà mình là nạn nhân duy nhất của những biến cố như thế này! Mình là nạn nhân duy nhất, vì mình không tìm thấy được một nghĩa sống như thế nào cả trong biến cố này. Qua mỗi biến cố của cuộc đời, con người luôn thấy thoát ra cho mình một nghĩa sống, nếu không thì những biến cố ấy xa lạ với mình. Ở đây, biến cố không để thoát ra nghĩa sống, mà trái lại mình không thể xa lạ với ý nghĩa hiện có của biến cố, là sự vây phủ mình vào trong một sự giam hãm mà mình không thấy có thể thoát được một lối nào! Biến cố như đang nói với con người: ta có mặt, và con người không thể xa lạ cùng ta, mặc dù con người không muốn sự quen thân ép uổng đó! Con người của Chinh Phụ Ngâm vì vậy đi vào trong biến cố như cả một sự ép duyên, một sự ép duyên mà mình không thể

không nhận được, vì không nhận biến cố gió bụi đó thì không có một vị trí để đứng ở trong thế giới này khi tất cả đất trời đều nổi gió bụi :

« *Thiên địa phong trần* »

Đấy là một vòng vây không có lối thoát! Cái nhìn của Đặng Trần Côn khi muốn vây phủ con người phải công nhận rằng là một cái nhìn đã chụp được con người một cách toàn vẹn! Con người là một kẻ bị đày ải ở giữa tai ách của cuộc đời, một tai ách mà đi đến đâu cũng phải thấy, cũng phải chịu, cũng phải nhận. Vấn đề đặt ra nóng như lửa đốt và chỉ trong hai câu thơ mà bao quát được cả thảm trạng làm người ở trong cuộc đời này. Cuộc đời hết cả ý nghĩa với người đàn bà đang gánh chịu. Nếu biến cố đang có một ý nghĩa đối với triều đình, đối với xã hội, đối với quan vũ, thì đối với nàng chinh phụ, biến cố chỉ là một sự vùi dập đau thương. Ý thức bất mãn tất nhiên trỗi dậy từ sự chiếm cứ này của cuộc đời, một sự chiếm cứ đã làm cho con người phải kêu lên đau xót:

« *Bóng cờ, tiếng trống xa xa,*
« *Sầu lên ngọn ải, oán ra cửa phòng...* »

Âm thanh và màu sắc của cuộc đời chỉ gây nên sầu tủi. Ý thức tự qui mạnh hơn lúc nào hết để kết tội những biến cố của cuộc đời. Tất cả những gì xảy ra như đang đều gây nên bất mãn. Tiếng u sầu chính là tiếng kêu bất mãn đang vọng ra từ tâm thức lãng mạn của kẻ bị dừng lại trong những giới hạn, không được sống với cuộc đời. Tiếng u sầu chính là tiếng kêu của bản thể, khi hiện thể đang bị vây phủ bởi một cảnh đời, khi hiện thể thấy mình bị bó tay trước những bức thành mà con người bé bỏng của mình không biết làm thế nào để vượt qua cho khỏi. Con người dừng lại ở một vị trí của mình: « *oán ra cửa phòng* ...» như giữa cuộc đời không có một môi trường cho mình đạt tới. Cuộc đời không phải của mình nữa, mà chính là một vũ trụ xa lạ trong ấy những hành vi, những biến chuyển đều như muốn ruồng rẫy mình trong một cảnh giã từ mà mình cảm thấy rằng không thể nào chấp nhận được:

« *Đừng giong ruổi, lưng đeo cung tiễn,*
« *Buổi tiễn đưa lòng bận thê noa...* »

Có một sự ra đi và có một sự dừng lại. Tâm hồn bất mãn dừng lại trước cánh cửa của tiễn đưa, gieo nên trong cuộc đời hai vũ trụ xa lạ: vũ trụ của

người chiến sĩ và vũ trụ của kẻ ở lại đợi chờ. Từ nhận định này, trong tâm hồn người chinh phụ sẽ dần thoát ra về sau hai cảnh đời tranh chấp, một cảnh đời của người chiến sĩ cứ dần mờ đi trong ly cách, và một cảnh đời của chính riêng mình cứ dần sáng lên trong những bước thất vọng tìm kiếm đợi chờ. Vì thế có thể nói rằng cái nhìn về cuộc đời, cái nhìn hướng ngoại cứ dần mờ đi vì bất mãn để làm sáng tỏ cái nhìn nội giới của mình đang chiếu dọi tâm hồn và do đây diễn tả đầy đủ những diễn tiến của một nội tâm đang bừng cháy trong bao nhiêu tranh chấp để tìm về sự sống.

1. — Cái nhìn về cuộc đời

Bắt đầu từ câu thơ 17,

« *Chàng tuổi trẻ vốn giòng hào kiệt* ».

cái nhìn về cuộc đời sẽ dần mờ đi và khuất dạng sau câu thơ thứ 112:

« *Thiếp trong cánh cửa, chàng ngoài chân mây* »

Đây là cái nhìn của kẻ lưu đày đang phóng vào một cảnh đời không phải của mình. Chàng tuổi trẻ của mình, giờ đây đối với mình bỗng trở nên xa lạ. Người chồng yêu thương ngày trước đang biến thể thành một đối tượng của cuộc đời. Người không còn của tôi, mà người đang là con người của thế giới bên ngoài đang dìu nhau về chiến sự. Đừng tưởng tiếng kêu ấy chỉ là một tiếng kêu hùng dũng, mà chính một tiếng kêu bao hàm mâu thuẫn ở bên trong, mâu thuẫn giữa con người của tôi và con người mà cuộc đời muốn làm nên, để giữa con người mà tôi muốn và con người của cuộc đời muốn, có một sự tương khắc và chia cách sâu xa! Hình ảnh của người chiến sĩ đối với nàng chinh phụ chỉ là hình ảnh của con người cuộc đời, chứ không phải hình ảnh mà nàng ước muốn. Chàng đang làm con người của cuộc đời, cho nên trong bức tranh dũng tướng này đã hàm chứa đặc tính chia xa, cho ta thấy rằng nàng ý thức về con người này khác với cái nhìn ca tụng anh hùng của người đời khi đọc qua tám câu thơ này của thi phẩm. Tám câu thơ này có thể nói rằng đã phá vỡ cuộc đời êm đẹp của nàng. Khói lửa chưa đủ gây ra ly cách rõ rệt. Sầu tủi chỉ mới là một tâm trạng ở trước một cảnh đời. Tiếng kêu thương chỉ là một nỗi niềm bất mãn chưa ngưng về trong một giới hạn. Đến đây, cuộc

đời được nhìn rõ qua một con người, mà đau đớn thay người ấy lại là chồng mình, người ấy đang vì cuộc đời gieo hờn ly biệt cho mình, người ấy đang đày ải mình, người ấy đang trở nên xa lạ với mình. Kẻ thân yêu nhất đang là người xa lạ nhất vì đấy là hiện thể của cuộc đời chớ không phải con người yêu thương của mình trước đây, chứ không phải con người yêu thương của mình bao nhiêu năm sau đây :

« *Xin chàng vì xếp bào cởi giáp,*

« *Xin vì chàng rũ lớp phong sương* ».

Người chinh phụ không bao giờ chịu nhận con người của cuộc đời đã gây cho mình một tâm trạng xót thương, vì nàng đã khổ đau từ con người của cuộc đời này đang đi ra ngoài cầu Vị:

« *Thét roi cầu Vị ào ào gió thu...* »

Sở dĩ như thế vì trong người đàn ông có thể phối kết rất nhiều con người của cuộc sống, còn người đàn bà khi đã dấn thân, chỉ dừng lại trong một giới hạn mà thôi. Người đàn bà chỉ phức tạp trước khi chưa thành thiếu phụ, chứ đến khi đã thành thiếu phụ, sự lựa chọn rất rõ ràng: tất cả những gì làm mất ý nghĩa cuộc đời thiếu phụ của nàng là thù nghịch, vì tất cả những điều đó sẽ đẩy ải nàng vào cô đơn. Ý nghĩa của nàng là cuộc đời thiếu phụ, nàng đã nhận như vậy, tại sao trong người đàn ông, cuộc đời còn muốn chiếm cứ để biến thành một con người ước muốn của cuộc đời? Tình của người đàn bà vì vậy không bao giờ được an toàn ở trong cuộc sống, hay nói đúng hơn, khi người đàn bà chấp nhận một cảnh đời thì không bao giờ nàng có thể yên tâm được với cảnh đời đó vì có những thù nghịch đang xâm lấn cảnh đời nàng. Bất mãn gây ra có lẽ cũng chính vì cái nhìn dừng lại đó, và vì dừng lại cho nên không thể nhận được cái mới ở nơi tha nhân, nhất là khi tha nhân ấy lại chồng mình.

Kierkegaard nghĩ rằng : « *Seule la connaissance qui se rapporte essentiellement à l'existence est une connaissance esssentielle...* »

Nhận định này rất đúng cho người chinh phụ. Nhận thức của nàng luôn là một nhận thức về hiện hữu của nàng, mặc dù cái nhìn phóng ra cuộc đời, nhưng từ cái nhìn ra cuộc đời ấy, nàng nhìn thấy mình đang chịu một hiện hữu như thế nào trước cuộc đời mà nàng đang nhận thức đó.

Đây là cái nhìn hai mặt của một con người, nhìn đời mà vẫn biết đến mình đang như thế nào trong cuộc đời đó. (regard binoculaire). Cho nên khi nhận thức người chồng mình đang ở vào thế chiến sĩ — không phải nàng thấy người chiến sĩ mà nàng chỉ thấy chồng mình trong vai chiến sĩ, và nàng đau thương vì sự hiện diện của hai khuôn mặt ấy trong một con người. Nàng đến Vị Kiều không phải vì người chiến sĩ, mà nàng đến Vị Kiều vì người chồng trong người chiến sĩ mà nàng phải tiễn đưa, nghĩa là nàng đến Vị Kiều vì hiện hữu thiếu phụ của nàng chứ không phải vì cảnh đời bên ngoài của gió bụi! Cái nhìn của người đàn bà vì vậy là một cái nhìn luôn ngưng về trong những giới hạn, và giới hạn ấy trước hết là hiện hữu của mình, và vì vậy đến đây nàng thấy sáng lên tất cả những thành trì biên giới:

« Vị kiều đầu, thanh thủy câu,
« Thanh thủy biên, thanh thảo đồ,
« Tống quân xứ hề, tâm du du,
« Quân đăng đồ hề, thiếp hận bất như câu,
Quân lâm lưu hề, thiếp hận bất như châu... »

Tất cả là biên giới mà hiện hữu thiếu phụ của nàng không cho phép vượt qua, không phải nàng sợ một cái gì, không phải nàng không có can đảm, nhưng bên kia giới hạn không phải là cảnh đời thiếu phụ của nàng! Nàng không thể là con ngựa, nàng không thể là chiếc thuyền, vì nàng không thể là con người của cuộc đời gió bụi. Nhận thức của nàng chua xót, nhưng chính là một nhận thức chân thành của một kẻ chí tình cùng hiện hữu: cái đẹp của một tâm hồn bất mãn, là không bao giờ có thể thỏa mãn cùng những sự kiện ở ngoài hiện thể chân thật của mình vì biết rằng có muốn đi, cũng không thể nào được! Cho nên nỗi bất mãn của nàng chinh phụ là một bất mãn có ý thức, lãng mạn trong bất bình nhưng hiện sinh ở trong nhận định. Hoàn cảnh không thể nào thay đổi được nàng, cũng như hoàn cảnh không làm thế nào xóa được con người nàng thương yêu ở trong vai chiến sĩ. Cho nên trước cái thế hùng dũng của cảnh xuất chinh, nàng để thoát ra hiện hữu u buồn của mình như vừa một chứng nhân của hai thế đời tương khắc, nhưng cũng chính vừa nỗi niềm đau xót của một kẻ đang biết mình bị dừng lại trong một giới hạn lưu đày:

« *Thanh thanh lưu thủy, bất tẩy thiếp tâm sầu,*
« *Thanh thanh phương thảo, bất vong thiếp tâm ưu !* »

Người chinh phụ đưa chồng, nàng không thấy gì ngoài tâm trạng của mình vì hiện hữu của nàng là tâm trạng đó: có một ý thức tự do trong nàng đang phản kháng lại cuộc đời, hay nói cách khác, nàng đang phản kháng lại cuộc đời bằng hiện hữu tình cảm của mình, bằng chính con người của mình đang đi vào trong cảnh xuất chinh như một con người xa lạ! Con người xa lạ này đang biểu dương tự do của nàng, không những bằng tâm trạng mà chính bằng hành vi :

« *Nhủ rồi tay lại trao liền,*
« *Bước đi một bước lại vin áo chàng* »

Đấy là một hành vi giữ lại, không phải giữ người chiến sĩ mà chính giữ lại đối tượng mến thương. Xa lạ trong tâm trạng của mình, người chinh phụ còn xa lạ trong cả hành vi, cho ta thấy rằng con người xa lạ là một con người không sợ cuộc đời, vì đã không quan tâm đến cuộc đời mà mình cho rằng xa lạ! Cuộc đời dưới con mắt Đặng Trần Côn đang bắt đầu tối sầm lại bằng sự tương tranh của hai ý nghĩa: ý nghĩa của hoàn cảnh đang muốn chiếm cứ hết con người, và ý nghĩa của con người không muốn để cho hoàn cảnh chiếm cứ ! Cuộc đời tối lại cũng chỉ vì cuộc đời hết ý nghĩa đối với con người! Con người dừng lại trên biên giới của hiện hữu mình, đang muốn phóng ra ngoài đời một chút ánh sáng của Tâm để chiếu dọi cho nhản quan mình thấy về hoàn cảnh :

« *Lòng thiếp tựa bóng trăng theo dõi...* »

Cái chết của cuộc đời đang có, vì cuộc đời không quan tâm đến ý nghĩa làm người. Cái chết của cuộc đời đang hiện ra, vì cuộc đời không biết đến con người tình cảm. Cho nên cái nhìn của con người tình cảm như muốn đem vào trong cuộc đời ánh sáng mong manh và yếu ớt của mình, không phải với một ước vọng đồng hòa, vì đồng hòa sao được khi mình đã là kẻ chịu thua bất mãn, nhưng với một cái nhìn chiếu dọi để mong có thể thấy được cuộc đời, vì thấy được là cả niềm an ủi, thấy được là chưa thật ly dị với cuộc đời :

« *Lòng thiếp tựa bóng trăng theo dõi ...*»

Đây là một cái nhìn muốn chiếm cứ không gian sau khi ý thức rằng mình đang đứng trên một bờ giới hạn. Tâm hồn bất mãn của nàng chinh phụ đang muốn phóng thể như Thúy Kiều của Nguyễn Du trong Đoạn Trường Tân Thanh :

« *Mai sau dù có bao giờ ...*»

Cái nhìn phóng thể để chiêu dọi cuộc đời bao giờ cũng là một cái nhìn xót xa của những tâm hồn thấy rằng mình không thể đi vào trong những cảnh đời đó được. Như thế nghĩa là mình không thể sống được và mình đang giao lại cuộc đời. Nhận định chiếm cứ không gian như thế chính phát xuất từ một ý thức thời gian, vì sống có nghĩa là đi vào tương lai, mà ở đây vì con người thấy mất tương lai, không có tương lai, cho nên cái nhìn không gian chính là một ý thức bi thiết về thời gian đang thoát ra từ bất mãn. Tâm hồn nàng chinh phụ như tâm hồn Thúy Kiều đang được đặt trong một cực đoan chót vót của sự chia xa, nghĩa là con người đang cố đạt tới giới hạn cuối cùng của hiện hữu mình, giới hạn mà mình có thể sống bây giờ để mong nhìn ngày mai trong một sự tìm về mà mình thấy hiện hữu của mình không thể nào đạt tới được:

« *Đốt lò hương ấy so tơ phím này,*
« *Trông ra ngọn cỏ lá cây,*
« *Thấy hiu hiu gió thì hay chị về...* »

Đây là một cái nhìn ngưỡng vọng thời gian vì mình thiếu thời gian, đây là một cái nhìn ngưỡng vọng không gian vì mình mất không gian, vì hiện hữu của mình là một hiện hữu đang bị giam cầm trong những giới hạn mà mình biết chắc chắn rằng không thể nào vượt cho qua được, vì vượt qua là không còn hiện hữu của mình. Người chinh phụ cũng như Thúy Kiều đang thấy được trước mắt cái chết của cuộc đời, cho nên cái nhìn ngưỡng vọng là một cái nhìn muốn sống, nàng muốn cuộc đời là đời đôi lứa, nhưng hoàn cảnh đã gián đoạn lứa đôi, cho nên thấy được chàng bất cứ ở đâu trong cuộc đời là ngưỡng vọng được sự tìm về của mình ở trong chờ đợi. Ý thức chiếm cứ không gian để theo dõi này được thể hiện rõ ràng trong tất cả một nhận định bi thiết về sau, một cái nhìn phóng thể ra ngoài không gian để sống cạnh cuộc đời của đôi lứa mến thương mà mình đang nhận hờn ly cách :

« *Chàng từ đi vào nơi gió cát,*
« *Đêm trăng này nghỉ mát phương nao,* »
và : « *Chàng từ sang đông nam khơi nẽo,*
« *Biết nay chàng tiền thảo nơi đâu ?* »

Hai đoạn thơ về sau đó, là ý thức theo dõi với cái nhìn chiếm cứ thời gian và không gian của người chinh phụ, một thứ chiếm cứ trừu tượng để lấp vùi những bất mãn đang trồi dậy vì chia xa. Tuy vậy giữa Thúy Kiều và nàng, tuy cùng có một cái nhìn, nhưng lại khác nhau trong nội dung ý nghĩa. Tương lai của Kiều là một sự qui về quá khứ:

« *Đốt lò hương ấy so tơ phím này...* »

tương lai của Kiều là một lối nhìn vọng về khởi điểm chia xa mà trong khởi điểm chia xa ấy có những đối tượng của phối kết! Cái nhìn của Kiều vì vậy phức tạp hơn, phóng thể vào tương lai để hồi qui về quá khứ, đi vào trong những đối tượng ghi lại dấu vết của tình thương.

Tương lai của người chinh phụ không có, mà nàng chỉ chiếu dọi bằng ánh sáng của lòng nàng tương lai của người mình thương mến. Nàng giản dị hơn, nhưng bi thiết hơn vì nàng ít nghĩ về nàng, hay nói cho đúng hơn, nàng nghĩ được về chàng là nghĩ được về nàng, vì đâu có chàng là có hiện hữu của nàng theo dõi . Có thể nói rằng nàng ngưỡng vọng cho cả hai, trong khi Thúy Kiều chỉ mơ về cho một:

« *Thấy hiu hiu gió thì hay chị về...* »

Nàng chinh phụ cô sống cho cả hai, phóng thể cho cả hai, ngưỡng vọng cho cả hai:

« *Lòng thiếp tựa bóng trăng theo dõi,*
« *Dạ chàng xa ngoài cõi thiên sơn...* »

Lòng thiếp và *Dạ* chàng như muốn xoắn vó với nhau không thể rời nhau mặc dù trong thực tế là đang cùng nhau ly biệt. Cho nên có sự cách trở trong hiện thực và trong tâm tư. Chính sự cách trở ấy mới làm con người chua xót, và chính sự cách trở ấy mới làm cho nàng thấy mình bế tắc ở giữa cuộc đời. Với Thúy Kiều thì sự cách trở trong hiện thực đã có, chứ không phải đang xảy ra như trong trường hợp của nàng chinh phụ, cho nên Thúy Kiều đi từ cách trở hiện thực đến cách trở nội tâm và từ hai

lần cách trở nàng muốn có sự tự qui trong tương lai để có thể mơ về quá khứ. Với nàng chinh phụ, chỉ có một lần cách trở mà thôi, đấy là sự cách trở đang xảy ra, mà nàng đang vận dụng một chút tâm để có thể thoát qua biên giới, theo chàng cho đến ngoài chiến địa. Cái nhìn của nàng vì thế chỉ tâm lý và ở trong một kỳ gian phóng thể, ở trong một dự ước tâm hồn và ở trong giới hạn một cái nhìn nội giới, chứ cái nhìn của Kiều là một cái nhìn của tâm thức siêu hình khó mà đạt tới trong cuộc đời này! Cái nhìn siêu hình là một cái nhìn của tâm thức đang muốn thoát qua hiện thể bất mãn, thấy rằng xác đời nhục nhằn tội lỗi và muốn vận dụng tâm thức để vượt qua: Kiều vì vậy bất mãn đến hai lần. Bất mãn vì hoàn cảnh, và bất mãn vì tấm thân của mình sắp bị hoàn cảnh chiếm cứ, dày xéo, vùi dập; cho nên trước cái chết của cuộc đời, Kiều cũng muốn chết cho xong:

« *Dạ đài cách mặt khuất lời,*
« *Rảy xin chén nước cho người thác oan...* »

Cái nhìn của Kiều là một cái nhìn hoàn toàn tuyệt vọng, vì cái nhìn siêu hình bao giờ cũng là một cái nhìn tuyệt vọng về cuộc đời. Đối với nàng chinh phụ không có thể, nàng chỉ bất mãn có một lần, bất mãn vì hoàn cảnh, còn hiện hữu của nàng, tấm thân của nàng đang còn là của nàng và của chàng. Nàng chưa mất nàng cũng như chàng không bao giờ mất nàng trong cuộc sống. Nàng còn có quyền sống cho nên nàng không tuyệt vọng, cái nhìn của nàng vì thế chỉ là một ánh sáng của dòng tâm lý đang muốn chiếu dọi cuộc đời, chứ không phải là cái nhìn siêu hình hóa kiếp như Thúy Kiều ở trong Đoạn Trường Tân Thanh.

Trước cái chết của cuộc đời, nàng chinh phụ là con người muốn sống, cho nên chúng ta có thể thấy được hai thứ bất mãn ở trong cuộc đời này: một thứ bất mãn tuyệt vọng, và một thứ bất mãn muốn sống, một thứ bất mãn muốn chết, và một thứ bất mãn muốn truất cái chết để dành lại quyền sống cho mình. Nếu tâm thức Kiều là một tâm thức lãng mạn, thì đấy là một thứ lãng mạn đi về siêu hình, còn với nàng chinh phụ, lãng mạn của nàng là một thứ lãng mạn hiện sinh vì nàng còn yêu sự sống, vì hiện hữu của nàng, nàng nghĩ rằng còn có thể sống được. Lãng mạn của Kiều vì vậy là một thứ lãng mạn bế tắc ở trước cuộc đời, trong khi tâm thức lãng mạn của nàng chinh phụ đi tìm về trong cuộc đời để mong nối lại sức sống của mình đang bị cuộc đời ấy gián đoạn.

Kiều vì vậy ngã xuống trước sự bế tắc đau thương, người chinh phụ bền gan hơn, kiên tâm hơn, nên từ sự phóng thể của lòng, nàng sớm quay về hiện thực, hay nói đúng hơn, cái nhìn của tâm là cái nhìn phóng thể trong khi cái nhìn của mắt, của cặp mắt, là cái nhìn đổ xuống cuộc đời:

« *Tiếng nhạc ngựa lần chen tiếng trống,*
« *Giáp mặt rồi phút bỗng chia tay,*
« *Hà Lương chia rẽ đường này,*
« *Bên đường trông bóng cờ bay ngùi ngùi...* »

Cái nhìn của đôi mắt đổ xuống cuộc đời, gieo nên chia biệt. Cái nhìn của tâm thức lắng xuống trước hiện thực ly bôi. Đặt con người đứng trước cuộc đời với một nỗi niềm chia xa mà mình vẫn không hoàn toàn nao núng, con người của Chinh Phụ Ngâm vì vậy chỉ bất mãn chứ chưa tuyệt vọng ở trước cuộc đời:

« *Hà Lương chia rẽ đường này,*
« *Bên đường trông bóng cờ bay ngùi ngùi...* »

Cái nhìn đổ xuống cuộc đời đang hàm chứa một tâm hồn chịu đựng. Chịu đựng trong bất mãn, nhưng không thể không chịu đựng khi nhìn thấy cuộc đời. Con người hằng ngày chịu thua trong bao nhiêu chịu đựng đó: một sự chịu thua không thể không có, vì đi vào cuộc đời như đã nhận trước một sự chịu thua :

« *Giáp mặt rồi, phút bỗng chia tay* ».

Cái nhìn vào cuộc đời của người chinh phụ vì thế bao hàm hai phương diện: tâm theo, tâm nhìn không chịu; mắt theo, mắt nhìn và mắt phải chịu vì đôi mắt là của cuộc đời:

« *Quân trước đã gần ngoài doanh Liễu,*
« *Kỵ sau còn khuất nẻo Tràng Dương,*
« *Quân đưa chàng ruổi lên đường,*
« *Liễu dương biết thiếp đoạn trường này chăng ?* »

Cho nên cái nhìn vào cuộc đời luôn biểu dương một thực trạng của tâm hồn xót xa vì bất mãn, đang muốn đem tất cả bất mãn nói ra, nhưng cuộc đời như không muốn nghe, không muốn thấu, và con người của cuộc đời đang là một con người lạnh nhạt, chỉ đang còn nghe tiếng nhạc xuất quân chứ không muốn biết tiếng nói của lòng đang khổ đau vì chia biệt.

Tâm trạng không được hiểu này là một tâm trạng lãng mạn đến cực đoan, vì tâm tình không được xẻ chia, phong kín lại cô đơn là một đặc tính của quạnh hiu lãng mạn. Lamartine đã thiết tha điều đó của một tâm hồn không được xẻ chia :

« Peut-être, dans la foule, une âme que j'ignore
Aurait compris mon âme et m'aurait répondu ?»

(L'Automne - Méditations, trg 23). Tuy biết rằng cuộc đời không nghe, nhưng con người luôn vẫn là con người muốn được kẻ khác nghe mình, hiểu mình:

« *Liễu dương biết thiếp đoạn trường này chăng ?* »

nghe mình, hiểu mình trước một hoàn cảnh mà mình biết rằng không nghe, không hiểu được. Đó là một dự ước đã thấy trước bất mãn rồi, nhưng vẫn dự ước vì không thể từ khước được những gì thiết tha nhất của tâm thức. Biết làm sao được khi cái nhìn chỉ phóng vào sự vật, biết làm sao được dù phải dự phóng vào trong bao không gian đang vây phủ thời gian, biết làm sao được khi không có con người có thể biết. Chỉ có con người vàmột chút tâm của con người mới có thể biết được con người, vắng chút tâm ấy thì không thể nào có sự cảm thông được cho nên ở đây, có người đã giải thích « Liễu Dương » không phải là cây dương liễu như người ta thường chú thích, mà Liễu Dương là hai cứ điểm không gian *doanh Liễu* và *Tràng Dương* mà trong ấy có chinh phu đang ra ngoài trận mạc. Nhìn vào nguyên văn:

« *Tiền quân bắc Tề Liễu,*
« *Hậu kỵ tây Tràng Dương,*

ta thấy tác giả đã lấy « Kỵ và Quân » để làm câu thơ tiếp theo:

Kỵ quân tương ứng quân lâm tái »

kỵ của câu 2, *quân* của câu 1, thì tất nhiên phải lấy *Dương* của câu 2 và *Liễu* của câu 1 để làm tiếp câu thơ thứ 4 đối với câu thơ thứ 3;

« *Dương Liễu na tri thiếp đoạn trường* »

vì nếu xem dương liễu là cây dương liễu thì không đối được với kỵ quân ở trên, và nếu đã nhắc lại kỵ quân đảo vị, thì cũng pnải nhắc lại dương liễu đảo vị, để cho đoạn thơ này có một đơn vị ý nghĩa: « kỵ và quân đưa chàng từ Tràng Dương đến Tề Liễu, vậy từ Tràng Dương đến Tề Liễu,

mà thiếp còn thấy được chàng, chàng có biết thiếp thương nhớ đứt ruột hay không?» Nếu hiểu như thế, thì tiếng nói muốn tìm hiểu, mơ về được biết của người chinh phụ sẽ ngưỡng vọng về hai cứ điểm không gian hàm chứa một con người, chứ không phải là nói cùng một sự vật mà nàng biết rằng vô thức không thể biết được lòng nàng bằng chàng hữu thức, vì bao giờ một câu hỏi cất lên là cũng mong có một tiếng vang đáp lại, chớ không phải cất lên trong sa mạc của những hàng dương liễu vô tri !

Nhưng vấn đề ở đây của chúng ta, không phải là tranh chấp ngôn từ, nhưng nhìu về tâm trạng xót xa của một con người muốn cuộc đời hiểu thấu, nhưng cuộc đời không thể nào hiểu được, vì Tràng Dương hay Tế Liễu trong ấy hiện hữu của con người dù có cũng như không vì không gieo nên được một hy vọng gì cho mình, thì có con người trong Tràng Dương, Tế Liễu cũng như không có con người giữa những hàng dương liễu, trơ trọi, vô tri, sa mạc! Tâm trạng con người khi kêu lên câu nói ấy là một tâm trạng bi đát giữa hoang vu, mà không hoang vu sao được vì tất cả đã đi và đang bỏ mình ở lại; tiếng kêu bất mãn và khóc thương vì bất mãn,là một tiếng kêu chỗi dậy trong một ý thức con người bị đặt trước hoang vu của một sự bỏ lại hết tình thương mến. Tất cả những gì ở ngoại vật đều là chia biệt, chỉ có tấm lòng con người là không muốn chia biệt mà thôi. Nhưng tấm lòng ấy đi về đâu, nếu không phải chỉ ngưng lại cho mình trong một tâm trạng bơ vơ, giữa một cảnh đời đang giam giữ mình lại trong những thành trì chiếm cứ: *kỵ quân, sau trước, khuất nẻo, gần ngoài, Tràng Dương, Tế Liễu* là những bức thành chiếm cứ và vây phủ hiện hữu tình cảm của con người. Hiện hữu tình cảm giữa cuộc đời không tìm đâu cho ra lối thoát, cho nên từ cái nhìn của mắt, thấy đời mất hết ý nghĩa, đã thoát ra tiếng vọng của tâm, muốn tìm cho mình một ý nghĩa thế nào đây! Sự cảm thông, mà hầu hết con người đều khao khát đòi hỏi, sự cảm thông như một ước vọng của con người, nhưng chính cảm thông cũng là một phương diện sâu xa của lãng mạn. Cái nhìn duy lý không đòi hỏi và không cần thông cảm: những công thức, những định luật, những nguyên tắc, nguyên lý đấy, không muốn hiểu cũng không được, còn ở đây, một tâm hồn, một tấm lòng, một tình thương, người ta có thể bỏ quên! Tiếng kêu cảm thông vì vậy là một tiếng kêu bất mãn, có mầm phản kháng ở trong, vì đấy là tiếng kêu của tâm thức lưu đày không được con người biết đến. Hiện hữu của con người nếu là một hiện hữu cảm tình, thì trong cuộc đời người

ta không muốn biết đến hiện hữu này mà cổ theo những hiện hữu khác. Hay tình cảm là một cái gì quá cũ mà cái nhìn của cuộc đời là một cái nhìn đi chiếm cứ tương lai, trong ấy tình cảm phải mất đi, không còn giá trị?

« *Liệu dương biết thiếp đoạn trường này chăng* »

vì vậy vừa là một tiếng kêu, vừa là một câu hỏi mà không bao giờ có thể có được tiếng trả lời dứt khoát, vì không bao giờ có một tiếng đáp tình cảm vẹn toàn ở giữa cuộc đời này. Nếu (a+b)2 = a2 + 2ab + b2, đưa đến một lời giải đáp dứt khoát, thì câu hỏi của người chinh phụ qua bao nhiêu thế kỷ rồi, đến nay vẫn còn là một thắc mắc băn khoăn, vì lòng người không có chỗ dừng lại để có thể nhìn xem được một lần cho rõ. Vì thế trước cuộc đời không muốn biết đến mình, câu hỏi vẫn luôn còn là câu hỏi, và tôi nghĩ, khi con người còn thao thức bằng bấy nhiêu câu hỏi, là con người còn có một lý do gần như vĩnh cửu để tồn tại với cuộc đời, vì chính từ câu hỏi mà chúng ta đi tìm cuộc đời chứ không phải từ những lời giải đáp sẵn sàng, công thức. Chính từ những câu hỏi mà chúng ta đi vào tương lai, chứ lời giải có rồi chỉ là những thực tại phương tiện để ta dùng vụ lợi. Sự ích lợi chỉ giải quyết được nhu cầu thực hữu, chứ không giải quyết được sự hiện hữu của con người, cho nên câu hỏi đặt lại vấn đề hiện hữu là đặt ngay con người vào những biến cố, những sự kiện đang có với đời, đang có giữa đời, mà lòng ta ở giữa những gọng kìm vây phủ. Câu hỏi bật ra từ sự vây phủ, rồi sẽ lắng vào vây phủ, như cuộc đời cũng chính đang bất lực trước đòi hỏi giải đáp của con người:

« *Tiếng địch trổi nghe chừng đồng vọng,*
« *Hàng cờ bay trông bóng phất phơ,*
« *Dấu chàng theo lớp mây đưa,*
« *Thiếp nhìn rặng núi, ngẫn ngơ nỗi nhà* »

Tôi nghĩ: con người bất lực trước biến cố của cuộc đời, nhưng cuộc đời cũng bất lực vì không có cách gì giải thích biến cố cho hợp với lòng người. Những giải đáp của cuộc đời chỉ là những giải đáp đơn phương, hay nói đúng hơn, đời bằng lòng với những biến cố xảy ra, vì những biến cố xảy ra dệt nên cuộc đời với thảm trạng, mà chính cuộc đời cũng không hiểu được vì sao như vậy, vì sao như thế, vì đời là chính thế mà không thể hiểu được vì sao? Cho nên *tiếng địch, hàng cờ* là những dấu hiệu của biến cố,

những dấu hiệu đang ở trong một tình trạng khủng hoảng vì có con người không chấp nhận, không muốn chấp nhận dấu hiệu đó của đời! Vì thế từ khí thể của dấu hiệu đã chen vào những hình sắc tang thương của tâm trạng. Hình sắc ấy biểu dương bất mãn trước biến cố đang xảy đến mà không thể cắt nghĩa vì sao. Thảm trạng của cuộc đời, phải chăng là sự tương tranh không lối thoát và thường xuyên ấy giữa con người và biến cố? Biến cố vẫn xảy ra giữa bất mãn vì không chờ mong, vì con người dự ước những điều đối lập. Tâm thức bất mãn vì thế là một sự khủng hoảng giữa nội giới và dấu hiệu gây nên biến cố ngoài đời. Tâm thức bất mãn đặt mình trong một cái nhìn cuộc đời mất thế quân bình, như giữa đời và mình là một điều sai lạc. Thế mà cuộc đời cứ hằng ngày trỗi dậy, thế mà biến cố cứ tiếp diễn xảy ra, như thử không có con người, như hiện hữu của ta là một sự đi theo chứ không phải là một cái nhìn xây dựng lại! Hiện hữu của ta là một sự đi theo, nhìn vào cuộc đời, người chinh phụ đã ý thức như vậy:

« *Dấu chàng theo lớp mây đưa...* »

mà nếu ta không đi theo, ta không muốn bị đồng hòa, thì hóa ra ta là một kẻ bị đày ải:

« *Thiếp nhìn rặng núi , ngẫn ngơ nỗi nhà...* »

Đi theo: không có giới hạn, vì làm sao hết được biến cố của cuộc đời. Cuộc đời hữu hạn trong cái vô hạn là thế. Không biết đến đâu mới hết cuộc đời! Ta không chấp nhận đi theo, ta mới dừng lại trong giới hạn của một cảnh đời mà ta biết rằng ta sẽ còn ý nghĩa: chính ý thức về ý nghĩa của số phận ta làm cho ta càng mạnh trở nên một kẻ lưu đày. Ý thức về ý nghĩa đã giới hạn đời ta, mà vượt qua biên giới hoặc ta sẻ thấy mình trở nên vô nghĩa, hoặc là ta đã đặt lại vấn đề ý nghĩa cho số phận mình. Vượt qua biên giới là ta muốn tìm đến một khuôn mặt khác với khuôn mặt bây giờ mà nếu ta không có lòng tin, không thể nào ta vượt khỏi. Cho nên, người chinh phụ là kẻ không tin ở ý nghĩa của biên giới bên kia, vì bên kia theo nàng là một sự chiếm cứ não nề mà nàng không thể vào nhận được. Cuộc đời bên ngoài, theo nàng, nếu ta đi vào, ta sẽ hoàn toàn bị sỡ hữu hóa, ta sẽ không còn là ta, cho nên dừng lại ở vị trí này, ta còn có thể vừa là ta, mà vừa có thể biết được cuộc đời. Nếu cuộc đời không biết đến ta, thì ở đây, trong giới hạn này, ta biết được những gì đang xảy ra cho sự sống: giới hạn vì vậy cũng cần thiết cho con người, vì tất cả những cái nhìn của

ta đều phóng ra từ một vị trí. Vị trí của nàng chinh phụ lấy khởi điểm ở sự xảy ra biến cố, và lấy cuối điểm là giới hạn của biến cố khi sắp thoát thành một biến cố khác của cuộc đời. «*Xuất chinh*» là một biến cố thứ hai phát xuất từ biến cố « *gió bụi* ». Nàng chỉ dừng trong gió bụi mà không vượt giới hạn đã đồng hòa vào xuất chinh, vì nàng biết trong gió bụi còn có thể đứng lên, còn có thể kêu rằng mình có mặt, chứ trong xuất chinh một ý nghĩa số phận khác đã được sáng lên mà chúng ta không thể nào đi vào nếu không ly khai cùng một cái nhìn hạn giới cũ, hay không biến cải được để đồng hòa với biến cố đang lại xảy ra. Người đàn bà trong Chinh Phụ Ngâm là một người đàn bà không ly khai được, mà cũng không biến cải được. Sở dĩ như thế, chỉ vì nàng đã lựa chọn rồi. Hai ngả sáng ra trong lối nhìn kế tiếp:

« *Chàng thì đi cõi xa mưa gió,*
« *Thiếp lại về buồng cũ gối chăn* »

cho nên nàng đã thấy rõ ràng « *cách ngăn* » vì giới hạn. Con người nhìn vào cuộc đời, nhưng nhìn từ những giới hạn của mình, vì thế sự xót xa của hạn giới tuy là một lẽ đương nhiên, nhưng chính cũng một điều cần thiết. Ta sống không thể đứng trên những giới hạn, vì mỗi một khi lựa chọn là ta đã hạn giới rồi. Tự do của ta là một tự do để giới hạn mình, cái cao cả của tự do và cái bi đát của tự do cũng là ở đấy, cho nên có lãng mạn mới thấy tự do, chứ duy lý hay ngay cả duy thần thì không còn tự do để đặt mình vào giới hạn nữa. Tôi nói thế, vì tự do trong duy lý hay trong duy thần là những tự do bị ý hướng, trong khi tự do lãng mạn là một thứ tự do có ý hướng của riêng mình. Vì thế người ta thường nghĩ rằng tự do lãng mạn là một thứ tự do khóc thương, nhưng tôi nghĩ, khóc thương được là hạn giới đời mình trong một cái nhìn chứa đầy ý nghĩa (!) và có tự do khóc thương mới thấy tự do có ý nghĩa của tự do! Chính bao nhiêu «*cách ngăn*» của cuộc đời làm cho ta thấy ta có tự do dừng lại trong khuôn mặt số phận của ta và đừng có lầm đó là một điều bất lực, vì nếu người chinh phụ bất lực thì đã không có can đảm nói ra tiếng nói tình cảm của mình. Nói ra được là hết bất lực rồi. Người chinh phụ không bất mãn vì cách ngăn, vì mỗi cách ngăn đều có ý nghĩa riêng, *nhưng bất mãn vì tại sao cuộc đời lại làm bằng ngăn cách.* Tôi bất mãn, không phải vì tôi đứng trong giới hạn này, nhưng chính tại sao tôi đứng riêng

lẽ trong giới hạn này, trong khi ý nghĩa của giới hạn này phải có hai mới là đầy đủ. Đau xót của cách ngăn là ở đây chứ không phải vì chỉ cách ngăn. Cách ngăn vì trong ý nghĩa của một giới hạn, đã bị chiếm cứ đi một phần, và phần còn lại không đủ để làm nên ý nghĩa đó. Bất mãn trong cách ngăn vì bị mất đi phần ý nghĩa đó của mình, mà nếu với một cái nhìn duy lý thì ta sẽ thấy khác. — Chỉ vì cái nhìn lãng mạn cho nên chỉ thấy ý nghĩa của mình, và vì thấy ý nghĩa của mình nhiều hơn cho nên làm cho cách ngăn trở thành một bức tường chia biệt. Vũ trụ đối với người chinh phụ vì thế dung thứ cho cuộc đời hơn là nghĩ đến hiện hữu của nàng: vũ trụ đồng lõa với cuộc đời để chở con người đi theo trong chuyển dịch, vì nếu không có sự tham gia này của vũ trụ thì nàng có có thể « thấy » mãi được chồng ! Nhưng đó là theo nàng nghĩ. Cái thấy của chúng ta cũng không có mãi đến ngoài hạn giới của ta. Ta chỉ thấy trong một hạn giới nào đó, khỏi hạn giới cái nhìn không thể đổ xuống trên đối tượng được nữa rồi. Khỏi hạn giới, trong cuộc đời này và ngay chính trong cuộc đời này con người cũng không thể thấy nhau mãi được! Tội nghiệp cho thân phận bé bỏng của chúng ta. Cái nhìn của ta không đạt được đến cùng biên giới của hoàn cảnh bên kia, mặc dù ta biết bên kia vẫn có biên giới. Cái nhìn của ta vì thế thật ra không thấy đầy đủ được gì. Cho nên ta mong đợi nhiều ở tha nhân, ta hy vọng nhiều ở tha nhân, vì ta có thấy được nữa hay không, quyền không phải chỉ ở nơi ta, mà một phần còn ở tha nhân có cho ta thấy nữa hay không trong hoàn cảnh mà họ đã dấn thân vào. Cuộc đời là một liên kết, và liên kết ấy còn là một thảm trạng ngay trong cả cái nhìn, và con người hằng ngày sống trong thảm trạng đó mà không hay. Kẻ kia đang trở nên xa lạ với mình, nhưng mình không muốn họ trở thành xa lạ mà vẫn để cho, phải để cho họ trở thành xa lạ, vì họ không chỉ thuộc của mình. Cho nên thảm trạng của người chinh phụ là một thảm trạng lưu đày chia biệt có ý thức, và ý thức mạnh đến nỗi có thể phá vỡ cách ngăn: không phải nàng phá vỡ, nhưng ý thức liên kết của nàng đã khua động được sự liên kết trong tâm thức kẻ kia: đó là một điều chỉ nhận thức được bằng cảm thông chứ không thể bằng suy luận. Vì sao mà ta biết có kẻ sắp nhìn ta, đang nhìn ta để ta nhìn lại hay quay đi, đó chỉ là một vấn đề linh cảm, hay là gặp gỡ của hai tâm trạng đang cùng nghĩ về trong một điều hay cùng đang mơ về một hạnh phúc:

« *Chốn Hàm Dương chàng còn ngảnh lại,*
« *Bến Tiêu tương thiếp hãy trông sang...* »

Cuộc đời thường làm bằng những hiểu biết bất ngờ và mỗi khi cái bất ngờ lại, ta thường phản tỉnh bằng một hành vi, mà cái nhìn có lẽ in vào cuộc đời như một tác động thứ nhất, như cặp mắt của ta luôn sẵn sàng đổ xuống cuộc đời với tất cả ý nghĩa mà tâm hồn muốn nói. Cái nhìn « *ngảnh lại* » biểu dương con người muôn thuở ở trong giới hạn của hoàn cảnh mình và giúp cho tha nhân tin tưởng rằng bên kia giới hạn không phải một sự vắng lạnh trống không. Cuộc đời dù có mờ đi vì ly cách hay trong ly cách vẫn chưa đáng làm ta tuyệt vọng. Ta bất mãn, nhưng một nỗi niềm bất mãn của kẻ đang cố tìm lại cuộc đời. Kẻ lưu đày vì thế đâu phải là con người tuyệt vọng: kẻ lưu đày là kẻ đang thiết tha cùng sự sống, đang thiết tha được thấy quê hương, kẻ lưu đày đi tìm cuộc đời, đi tìm sự sống chứ đâu phải là kẻ chỉ thấy cái chết mà thôi. Và cũng chỉ vì đã thấy cái chết nên mới đi tìm sự sống, cho nên dù cách ngăn hay chia biệt, ta sẽ vượt qua, nếu trong ta có một cái gì mà ta nghĩ rằng tha nhân có thể cùng ta ý hội ngay trong cả chia xa. Vì thế dù Tiêu Tương có cách ngăn Hàm Dương dù không gian ly bôi có tối đi vì « *chẳng thấy* » thì từ cái nhìn « *ngảnh lại* » ấy đã tìm gặp được một nội dung, và khi nội dung đã có rồi, thì dù ở trong hai cảnh đời ngang trái, ta vẫn thấy nhau, như ta đã gởi cái nhìn của ta, *của hai ta* vào trong một màu duy nhất:

« *Thấy xanh xanh những mấy ngàn dâu,*
« *Ngàn dâu xanh ngắt một màu,*
« *Lòng chàng ý thiếp ai sầu hơn ai* »

Đó là cái nhìn giam lại hai cái nhìn: giam lại một cái nhìn *ngảnh lại* từ Hàm Dương và một cái nhìn *trông sang* từ Tiêu Tương. Hay nói cách khác, hai cái nhìn đang được đồng hòa trong một cái nhìn tình cảm, trong một sắc màu mà ở đây ta thấy sáng lên ái tình và hy vọng! Tình yêu và hy vọng ở đây được ẩn kín trong màu xanh, một màu duy nhất đang dàn trãi ra không có biên giới nữa, và như tất cả bao nhiêu biên giới đều bị xâm chiếm để được vượt qua. Người chinh phụ muốn rằng nếu hiện hữu của nàng với một tấm thân, với một cảnh ngộ (như chồng) bị hạn giới, thì tình nàng, sẽ không có một cái gì hạn giới được cả, mà trái lại sẽ vượt cả mọi hoàn cảnh để sáng lên. Biết như vậy để mà sung sướng trong tâm hồn, nhưng chính cũng để xót thương trong hiện thực. Vì khi ta nói một cái gì tuyệt đối vô biên, khi tâm ta ta muốn vang lên tiếng nói thiết tha xóa mờ hạn giới ấy, thì thực tại của đời lại kéo ta về trong hiện hữu đơn chiếc

của ta, làm cho ta phải luôn luôn nhìn lại cảnh ngộ bơ vơ, hiu quạnh để rồi lại đối chiếu với cuộc đời:

« *Lòng chàng, ý thiếp ai sầu hơn ai* »

Cho nên tôi nghĩ rằng, nếu có một cái gì của con người không bao giờ có thể quên được cạnh mình, chính là giới hạn! Giới hạn không cho ta trốn thoát khỏi ta, nhưng mà nói như Gustave Thibon, « trốn mà làm gì vì cái nhà tù sẽ chạy theo với chúng ta và xiết chặt ta lại trong hơi gió của sự lẩn trốn; cho nên có lẽ nên tìm vào trong tâm, thì lúc ấy mới nở ra được ánh thiên đường cứu rỗi. (*Si tu fuis hors de toi même, ta prison courra avec toi et se rétrécira au vent de ta course; si tu t'enfonces en toi même, elle s'évasera en paradis*) Không thể có cái vẹn toàn mà luôn chỉ có tranh chấp ở giữa cuộc đời, mà ta không nên trốn đi, vì trốn đi là đào ngũ, và càng đào ngũ thì càng thấy cảnh ngộ lưu đày phi lý, chứ biết được giới hạn ở đâu là thoát được phi lý rồi, vì cái phi lý của con người là không biết rõ ở đâu là giới hạn. Cái nhìn của người chinh phụ vào cuộc đời vì vậy là một cái nhìn tranh chấp giữa bản thể và hiện tượng, bản thể trong dự ước tuyệt đối và vô biên, hiện tượng trong ý thức về giới hạn của hiện hữu mình ở trong cuộc sống. Nhà văn nghệ sĩ phải là con người biết làm sáng tỏ tính cách nhị nguyên ấy của tâm trạng con người ở giữa cuộc đời này, một tính cách nghị nguyên không những tạo nên những con người, nhưng cũng chính làm nên nghệ thuật, vì nghệ thuật thoát ra từ thực trạng tranh chấp ấy của tâm thức con người. Chính đặc tính tranh chấp thường xuyên ấy làm cho ta bất mãn, và tâm thức của con người khi lắng xuống để rồi nhìn lại ra ngoài là một tâm thức lãng mạn đến hai lần trước cuộc đời hạn giới.

$$\underset{\text{Dự ước}}{\overset{\text{Tâm thức}}{\cdots\!\!\rightarrow}} \xrightarrow[\text{Giới hạn}]{\text{Cuộc đời}} \xrightarrow[\text{Bất Mãn}]{\text{Hiện Hữu}} \xrightarrow[\text{Lưu đày}]{\text{Tâm thức}} \xrightarrow[\text{Chiếm Cứ}]{\text{Cuộc đời}}.$$

Từ cái nhìn thứ nhất đến cái nhìn thứ hai đã có sự chuyển vị ý nghĩa. Nếu cái nhìn thứ nhất tuyệt đối vô biên, thì cái nhìn thứ hai vì dội vào hiện hữu nên ngưng về bất mãn ở trong giới hạn; nhưng tuyệt đối vô biên hay bất mãn chỉ là hai phương diện của một tâm thức con người lãng mạn không bao giờ tìm được sự thỏa đáng ở trong cuộc đời này! Bên kia biên giới đối với nàng giờ đây là chiến địa, cuộc đời đối với nàng là địa ngục mà chồng nàng đang làm một phẩm vật hy sinh. Nhưng chiến địa ở đây không phải một bải chiến trường

hoàn cảnh, mà chính là một sa trường điển hình của nội giới và nàng đang xây dựng chiến địa theo quan điểm của nàng. Cái nhìn cuộc đời ở đây vì vậy hàm chứa tất cả nhận xét sâu xa của tác giả: cái nhìn cuộc đời không còn là một cái nhìn hiện thực, mà hiện thực ấy đang được phóng thể từ một kỳ gian. Hay nói cách khác dễ hiểu hơn, từ một nhận thức về sa trường, người chinh phụ đã tha qui ý niệm sa trường về trong tâm giới và trên kỳ gian tâm lý của nàng sáng lên một chiến trường mà nàng phóng thể cho chàng: Chàng là kẻ có thể đang ở trong sa trường đó. Lối nhìn phóng thể này đã tạo nên trong ngôn từ của người chinh phụ hai điệp khúc sa trường thê thảm. Điệp khúc thứ nhất nói về cảnh đời chiến địa:

« *Xưa nay chiến địa dường bao*
« *Nội không muôn dặm xiết bao dãi dầu* »

Điệp khúc thứ hai nói về cái chết của những kẻ ra đi:

« *Biết nay chàng tiền thảo nơi đâu*
« *Những người chinh chiến bấy lâu,*
« *Nhẹ xem tính mệnh như màu cỏ cây,*
« *Nức hơi mạnh, ân dày từ trước,*
« *Trải chốn nghèo, tuổi được bao nhiêu...* »

Trong cái nhìn phóng thể thứ nhất chúng ta thấy điệp khúc chuyển dịch của chiến trường. Chiến trường theo nàng nhận định, không phải là một sự dừng lại, mà chính luôn phải chuyển di. Cuộc đời bên ngoài đang đổi thay, mà trong bao nhiêu đổi thay đó, chồng nàng đang đi vào dưới cái nhìn đau xót :

« *Não người áo giáp bấy lâu,*
« *Lòng quê qua đó, mặt sầu chẳng khuây* »

Chiến trường được nàng trông như những vị trí thê thảm nhất của cuộc đời:

« *Ôm yên, gối trống đã chồn,*
« *Nằm vùng cát trắng, ngủ cồn rêu xanh* »

Có thể nói rằng, chiến trường là những vị trí đơm gai của cuộc sống, và con người đi vào chiến trường là con người đang chịu nhận những gai nhọn của cuộc đời chích vào số phận trong một cuộc phiêu lưu mà chúng ta không thấy đâu là cùng đích:

« *Hơi gió lạnh, người rầu mặt dạn,*
« *Dòng nước sâu, ngựa nản chân bon* ».

Chiến trường vì vậy không còn nơi thánh địa của những kẻ anh hùng, mà chiến trường là một cuộc phiêu lưu không giới hạn của những con người cô độc, hiu quạnh, lạnh lùng, trong « *sương đầu núi* » *giữa* « *nước lòng khe* ». Ý thức về chiến tranh không bao hàm được cái nhìn liên đới, hỗ trợ giữa các chiến binh, hay giữa kẻ ở người đi mà trồi lên cái chia biệt ray rức của một con người đang nhìn cuộc đời với cái nhìn thán oán. Cái đau khổ mà nàng thấy cho chàng, chính là nỗi niềm đau khổ của nàng:

« *Lên cao trông thức mây lồng,*
« *Lòng nào là chẳng động lòng bi thương* »

Chiến trường đang bị chiếm cứ bởi cái nhìn đau thương, bất mãn, cho nên sự chuyển dịch của chiến trường chỉ là một liên trình của những bất mãn, đau thương. Người chinh phụ không làm sáng tỏ ra những hành vi anh hùng của người chiến sĩ, mà trong sa trường chỉ thoáng hiện một sự cách xa, như mỗi lần ra đi là đi vào đau thương, vô vọng:

« *Nay Hán xuống Bạch thành đóng lại,*
« *Mai Hồ vào Thanh Hải dòm qua,*
« *Hình khe thề núi gần xa,*
« *Đứt thôi lại nối, thấp đà lại cao.*
« *Sương đầu núi, buổi chiều như dội,*
« *Nước lòng khe, nẻo suối còn sâu...* »

Chiến địa không còn là ánh vinh quang, mà chính đang bao hàm những niềm lo sợ. Cuộc đời như đang dần tím lại để chuyển sang màu đen bi thiết của những đêm sa trường không có ánh sáng của mặt trời, của sự sống, của tự do, mà chỉ thấy những giới hạn cứ vây phủ lấy mình, không cho mình tìm về sự sống. Cái nhìn về chiến địa của người chinh phụ vì vậy là một cái nhìn lo âu, vì nàng không nhìn chàng như chiến sĩ, mà nàng chỉ nhìn chàng như một người chồng! Điều xót thương của nàng là không bao giờ quên được người chồng ở trong người chiến sĩ, mà quên sao được khi nàng cho rằng chiến địa đã chiếm cứ người chồng của nàng để chồng nàng phải đóng vai chiến sĩ của sa trường. Bao nhiêu biến cố sa trường mà nàng đang « *mơ về* » đều chỉ là những biến cố có tính cách vây hãm, hủy diệt. Cái nhìn của nàng thiếu tin tưởng chiến thắng, mà chính đang bao hàm mầm chiến bại ở trong. Tôi nghĩ rằng ý thức bi thảm này phát xuất từ cảnh ngộ của nàng đang thấy mình thất bại. Tình cảm cực đoan, hay đang lên độ cực đoan đã làm cho người ta thấy cuộc đời tối lại trước

bao nhiêu dự ước không được viên thành, cho nên từ cái nhìn xót thương ấy về chiến trường đã thoát ra những lời trách móc:

« *Trên trường gấm, có hay chăng nhẻ,*
« *Mặt chinh phu ai vẽ cho nên* »

Chính những lời trách móc này đã làm đổ vỡ khuôn mặt hào kiệt của chàng tuổi trẻ trước đây: đổ vỡ trong nàng, chứ không phải đổ vỡ trong chàng. Tâm thức bất mãn vì thế là một tâm thức bao hàm nhiều mâu thuẫn. Hai cái nhìn hiện sinh tình cảm đang đứng trong hai thế đối lập nhau. Cái nhìn hiện sinh tình cảm anh hùng đang đối lập với cái nhìn hiện sinh tình cảm trách móc. Cái nhìn về sau đã phá vỡ cái nhìn ngày trước, hay nói đúng hơn, tình cảm anh hùng là một tình cảm lưu lạc trong người chinh phụ, có tính cách nhất thời, còn tình cảm trách móc mới là tình cảm sâu xa của con người muốn nhìn vào một đối tượng tình thương bị đời chiếm cứ. Nếu tình cảm anh hùng phát xuất từ một ý thức về lửa binh, gió bụi, về phép công, thì cảm tình trách móc phát xuất từ một lối phóng thế bi thảm về hoàn cảnh sa trường. Cái nhìn đầu tiên chưa thể là một cái nhìn trách móc, vì con người đang chịu nhận:

« *Phép công là trọng niềm tây sá nào...* »

và từ sự chịu nhận đó phải tìm một ý nghĩa cho sự ra đi, cho tính cách ra đi mặc nhiên có tự do để cho chàng tuổi trẻ là một ý thức tự do trước cuộc đời, để cho cái nhìn vào đời của người chinh phụ có thể đồng hòa với cái nhìn dự ước của chàng tuổi trẻ: tạo nên khuôn mặt số phận của mình cũng như bảo vệ hạnh phúc của mình. Hai người yêu nhau do đó có thể nhìn về một hướng. Nhưng đó chỉ là một cái nhìn tình cảm chứ không phải một cái nhìn có ý hướng về cuộc đời, và vì là một cái nhìn tình cảm cho nên có thể bị những tình cảm mạnh hơn trấn áp, vượt qua, để cho ta thấy sự thật của cảm tình nội giới chứ không phải những ý muốn bên ngoài mà ta phải chấp nhận với đời:

« *Trên trường gấm có hay chăng nhẻ*
« *Mặt chinh phu ai vẽ cho nên* »

Đây chính là một lời kết tội. Tự do của chàng ngày trước chỉ là một thứ tự do được thấy trước những giới hạn của mình. Nếu chàng có tự do, thì tự do của chàng không thể vượt ra ngoài lý trật tự mà chàng đã chấp nhận. Cho nên tự do của chàng là một tự do làm bằng câu thúc hoàn

cảnh, và trong câu thúc hoàn cảnh chàng chỉ có một lối dẫn thân. Tiếng nói của người chinh phụ đến đây làm sáng lên giới hạn của cảnh đời và của xã hội.

Chiến địa, cảnh lửa binh, cuộc đời đày ải bên nguồn bắt người từ triều đình phong kiến. Sự tranh chấp giữa triều đình phong kiến và những lực lượng đối lập đã tạo nên cảnh sa trường bi thiết của cuộc đời: cho nên có lần tôi đã nói, gió bụi gây nên bởi chính tay người đàn ông, những người đàn ông của ý thức hệ, và những người đàn ông đang đối lập với ý thức hệ kia. Tôi nói người đàn ông như một tri thức, để đối lập với người đàn bà như một cảm tình, và người đàn ông và người đàn bà do đó là hai phương diện của một con người trong cuộc sống. (1) Chính với hoàn cảnh xã hội thế kỷ XVIII, con người ấy đã bị phân hóa ra làm hai, tranh chấp nhau, đối lập nhau để tạo nên cảnh đời của nàng chinh phụ và chàng chinh phu, mà ở đây trong tác phẩm này, chúng ta chỉ nghe tiếng nói của nàng chinh phụ, như thử tri thức là một thực trạng không còn gì nữa để nói ra, mà chính có tình cảm đang được nói rằng: « cảm tình là một cảm tình chịu đựng, lưu đày, bỏ quên, không được sáng lên ý nghĩa. Vì ý nghĩa của tri thức sáng quá, chói quá, đỏ quá: « *Áo chàng đỏ tựa ráng pha,*
Ngựa chàng sắc trắng như là tuyết in » cho nên đã hết ý nghĩa, hết ý nghĩa vì đang tranh chấp ý nghĩa, còn ý nghĩa của tình cảm là một ý nghĩa đang ẩn kín, chưa phô bày trước cuộc đời, cho nên nhân gió bụi này, đưa tình cảm vào đời để kêu lên hiện hữu. Lời trách móc của nàng chinh phụ chính cũng là tiếng kêu hiện hữu đó, vì triều đình phong kiến và quan điểm cuộc đời giới hạn của ý thức hệ không muốn biết đến hiện hữu tình cảm của con người cho nên mới gây ra tranh chấp binh đao để chiếm cứ lấy tất cả những đối tượng cảm tình mà dựng nên thành những đối tượng của hoàn cảnh. Hai câu hỏi ấy chính là hai câu hỏi về ý nghĩa của những đối tượng hoàn cảnh đang được đặt vào trong cảnh chiến trường bi thảm của nàng chinh phụ. Đối tượng hoàn cảnh do đấy không còn đầy đủ ý nghĩa đối với con người đang muốn sống với cuộc đời. Ý nghĩa đó chỉ có, đang có với triều đình phong kiến, với trướng gấm, chứ không có với con người muốn sống ở giữa cuộc đời. Hai câu hỏi ấy chính là sự bất mãn của tâm thức lãng mạn thấy mình bị lưu đày trong một lý trật tự, và đang

---

(1) Xem các bài Giảng văn số 1, 2 và 3 do ban Văn khoa và Sinh ngữ của Trường Đại Học Sư Phạm ấn hành.

hàm chứa mầm phản kháng lại trật tự lưu đày. Tâm thức lãng mạn không bao giờ chịu nhận những giới hạn quá gần, biết rằng mình bị giới hạn nhưng vẫn mơ tưởng vô biên, nhưng khi thấy hạn giới quá gần thì không thể nào mà không kêu lên phản kháng. Tiếng nói của tình cảm trách móc này, cho chúng ta thấy giới hạn hằng ngày nàng chinh phụ phải mục kích và chịu nhận sự chia xa, mục kích và nghĩ đến sa trường : chính quyền đang hằng ngày kêu gọi sự ra đi, những chuyến ra đi càng ngày càng cấp bách của hoàn cảnh lịch sử, cho nên nàng thấy những kẻ đã đi tất phải vào những nơi nguy hiểm khôn cùng. Nàng đang nhận thức hiện hữu để nghĩ về quá khứ, và từ sự chuyển biến tâm trạng đó, phóng vào chiến trường nguy hiểm của người yêu:

« *Tưởng chàng giong ruổi mấy niên,*
« *Chẳng nơi Hãn hải cũng miền Tiêu quan* ».

Nhận thức hiện hữu để rồi phải nghĩ về quá khứ; rồi từ quá khứ, chuyển tâm nhìn vào chiến trường, người chinh phụ trong nỗi niềm bất mãn của mình đã nhìn vào cuộc đời như nhìn vào đêm thẳm. Ánh sáng của cuộc đời như không còn nữa với chiến trường mà ở đây chỉ là một sự di chuyển trong sắc màu thê lương của biến cố:

« *Tưởng chàng giong ruổi mấy niên,*
« *Chẳng nơi Hãn hải cũng miền Tiêu quan,*
« *Đã trắc trở đòi ngàn xà hổ,*
« *Lại lạnh lùng những chỗ sương phong...* »

Ở đây không còn là một sự thắc mắc hay băn khoăn, cái nhìn bất mãn phóng vào cuộc đời đang lắng xuống trong đau thương, hay nói cách khác, cuộc đời dự phóng chiến trường ấy, trước mắt người chinh phụ đang sắp diễn ra bằng một cảnh hoàng hôn ảm đạm, hay nói cách khác nữa, cái nhìn vào cuộc đời của người chinh phụ đang ngã màu xuống nét hoàng hôn!

« *Lên cao trông thức mây lồng,*
« *Lòng nào là chẳng động lòng bi thương* »

Nhớ thương ngoài chiến địa — nếu có sự nhớ thương — chính là hoàng hôn đang ngã màu trong tâm tư người chiến sĩ. Địch nhân Kiệt trông mây mà thương nhớ, nghĩa là trong lòng người chiến sĩ đã úa lạnh rồi một phần nào những hùng khí buổi bình minh. Cho nên, nếu:

« *Giã nhà đeo bức chiến bào,*
« *Thét roi cầu Vị ào ào gió thu* »

là bình minh của người chiến sĩ, thì trong cái nhìn dự ước của người chinh phụ — dự ước nhớ thương, hoàng hôn đang bắt đầu đổ xuống để mở ra trước mắt nàng những đêm lạnh chiến trường. Cuộc đời vì vậy không đơn giản, không phải những chuyến ra đi, đưa tiễn, trông theo, thương nhớ, mà cho trọn tất cả ý nghĩa của một tâm hồn, của một tấm lòng, *còn là một cái nhìn dự phóng không nguôi.* Tâm hồn bất mãn, chính là một tâm hồn dự phóng không nguôi, và giam mình lưu đày ở trong biến trình dự phóng đó. Tạo ra một cái gì là tự giam mình đau khổ lại ở trong, là giới hạn mình thêm ở trong một cảnh đời vốn đã có nhiều giới hạn. Nàng chinh phụ đã ở trong giới hạn của cảnh ngộ mình, đã chọn một vị trí trong cuộc đời gió bụi, nghĩa là đã chấp nhận trong chịu nhận những biên giới của hiện hữu mình, để rồi trong biên giới ấy, khi nhìn ra cuộc đời, nàng làm sáng lên một lần biên giới khác: đó là biên giới của tha nhân mà nàng thương mến, đang thu về trong cái nhìn dự phóng của nàng, nghĩa là nàng đang tự đặt mình trong một biên giới của tha nhân do chính nàng mơ về, nghĩ đến:

« *Chàng từ sang đông nam khơi nẻo,*
« *Biết nay chàng tiền thảo nơi đâu ?*»

Câu hỏi vọng về bên kia giới hạn. Mà không vọng làm sao được khi hiện hữu tình cảm của mình phụ thuộc một phần hiện hữu của người chiến sĩ ở tận chiến trường! Câu hỏi ấy như một ngọn đèn thắp lên giữa hoàng hôn để dẫn soi vào đêm chiến địa. Cuộc đời trong ly cách luôn là những câu hỏi xót xa — Con người trong bất mãn, không phải chỉ thắc mắc băn khoăn, mà chính là con người với những câu hỏi về cuộc đời, như luôn muốn chính từ lòng mình, đốt lên một vài ánh sáng để dọi vào đêm trường mà mình không thấy rõ tha nhân. Có thể nghĩ rằng cuộc đời này là một cảnh đêm dài — (kể cả ban ngày) vì không bao giờ ta thấy cuộc đời cho trọn vẹn, rõ ràng như lòng ta muốn. Ta nhìn cuộc đời là ta đã tự hỏi mình, hỏi mình không chỉ phải vì mình, mà chính hỏi mình luôn vì kẻ khác — Cuộc đời hằng ngày đổ xuống đời ta như những cảnh hoàng hôn, mà tâm thức ta muốn đi vào xa, luôn phải thắp những ngọn đèn hướng dẫn, và chính vì vậy mà với ánh sáng của ta thắp nên, ta chỉ mong thấy được một phần nào của hiện hữu, chứ chẳng bao giờ tri giác được một

hiện hữu vẹn toàn! Tuy thế ta vẫn nghĩ về cuộc đời, vẫn mơ về cuộc đời với chút ánh sáng bé bỏng của chúng ta mà hằng ngày ta cố thắp lên để cho mình khỏi lạc! Nói như Georg-Christoph Lichtenberg: « L'homme aime la société, quand même ce ne serait que celle d'une chandelle allumée» Albert Béguin khi bình phẩm về câu nói ấy cho rằng: « Véritable parole de solitaire malgré lui, parole qui évoque les veillées où il songaeit à la mort..» Ở đây, trong Chinh Phụ Ngâm, từ câu hỏi sáng lên như ngọn đèn của người chinh phụ, từ câu hỏi sáng lên trong tâm tư bất mãn của kẻ lưu đày, ý chết sa trường liền trỗi dậy như tất cả một nhận định bi thiết về ý nghĩa cũng như về hậu quả của những kẻ đã ra đi :

« Những người chinh chiến bấy lâu,
« Nhẹ xem tính mệnh như màu cỏ cây,
« Nức hơi mạnh, ân dày từ trước,
« Trải chốn nghèo, tuổi được bao nhiêu... »

Con người trong cuộc đời này — và nhất là người đàn ông đang đóng vai người chiến sĩ — chính là con người yếu mệnh. Yếu mệnh vì đã nhận lấy một số kiếp có cái chết ở trong. Vẫn biết rằng sự sống bao hàm cái chết, nhưng chỉ là một cái chết thực hữu trong viễn tượng của tương lai, còn ở đây, con người như đem cái chết về trong hiện hữu, cái chết đang có bây giờ, ở cạnh bên, ở trước mặt, mà con người phải lao đầu vào chịu nhận, xóa bỏ sự sống bằng những hành động chinh chiến ở sa trường. Cái nhìn của nàng chinh phụ chiếu vào biên giới sa trường chỉ là một cái nhìn đau xót, thất vọng. Có thể nói rằng đó là một cái nhìn xấu số đã tự giới hạn mình trong hạn hữu của tang chế đau thương. Chiếu quanh biên cương, nàng không thấy chàng mà chỉ thấy cái chết đợi chàng; nàng không thể thấy chàng mà chỉ thấy những cảnh ngộ đang chờ chàng ở nơi chiến địa. Sa trường — cuộc đời — vì vậy trỗi dậy trước mắt nàng như một kẻ thù bi thiết, một kẻ thù không tự nói ra mình là thù địch, nhưng cứ đón nhận hủy diệt tất cả những ai đã dấn thân vào:

« Trải chốn nghèo, tuổi được bao nhiêu ? »

Lo âu, đau thương, từ cái chết sa trường đã trở nên một vấn đề về thời gian của cuộc sống. Cái chết như làm sáng được thời gian *được sống* của con người, và không đâu bằng sa trường, vì sa trường hằng ngày làm nổi lên những khoảng thời gian *được sống* đó bằng cách đưa con người

vào cái chết của mình. Cho nên ý thức người chinh phụ khi nhìn vào cuộc đời là một nỗi niềm đau thương về vấn đề sống, chết: chết để được biết mình đã sống được bao nhiêu, và có lẽ chính vì mình sống được quá ít, nên mới tính sống từ cái chết. Cái chết của tuổi trẻ, của tuổi thanh niên vì vậy là một cái chết xót xa, dù rằng chết vì một cái gì, chết vì một ý nghĩa. Con người sinh ra là phải được sống. Nói rằng chết vì một ý nghĩa chỉ là một lời an ủi siêu hình khi biết rằng mình không thể nào sống được; cho nên khi nói rằng cái chết hy sinh vì một chính nghĩa:

« *da ngựa bọc thây* » hay « *nhẹ xem tính mệnh* »

thì nên biết rằng con người bao giờ cũng yêu sự sống, và chính vì yêu sự sống, mà biết rằng không thể sống được, cho nên chết để cho sự sống được sống, may ra được sống. Vì thế cái chết bao giờ cũng là một lối nhìn bế tắc về sự sống của cuộc đời. Chết vì vậy theo chúng tôi, không phải là giải thoát mà chính là đang sa vào bế tắc của chính bản thân, một sự bế tắc mà không thể nào mình có thể vượt qua chính vì mình đã chết. Tất cả ý nghĩa mà người ta tặng cho mình mai sau về cái chết, chỉ là một lời an ủi cho những người còn sống, đang sống, chứ kẻ đã chết, đã đi vào vô vọng của hư vô, còn gì nữa mà mong sau khi đã chết! Vì thế, cái nhìn của người chinh phụ ở đây khi thấy cái chết, liền nghĩ đến sự sống, vì thấy cái chết mà không nghĩ đến sự sống thì chưa hiểu được cái bế tắc trước chết của con người:

« *Trải chốn nghèo, tuổi được bao nhiêu* »,

vì vậy bao hàm hai hạng từ đều cùng chua xót: cái chết bế tắc bi đát, sự sống bế tắt bi đát vì là sự sống rồi, chứ không phải sự sống đang được sống.

Tâm hồn bất mãn đến đây càng thấy rõ bất mãn hơn, thảm trạng lưu đày đến đây chỉ còn là một nhà tù vây phủ. Vì sao? vì cái chết sa trường sẽ đoạt mất đối tượng của tình thương và giam cầm sự sống của người đàn bà vào trong một cảnh tượng lưu đày vĩnh viễn. Trong viễn tượng ấy, đêm liền sa xuống trong cái nhìn cô đơn bi thiết của kẻ lưu đày:

« *Non Kỳ quạnh quẽ trăng treo,*
« *Bến Phì gió thổi đìu hiu mấy gò* »

và từ nội tâm của nàng chinh phụ, nàng phóng ra cuộc đời bức tranh của chết chóc đau thương. Nói như Victor Hugo: « Chuyện lạ lùng nhất là chính ở trong nội tâm, từ nội tâm mà ta phải nhìn ra ngoại giới »; ý chết

trồi dậy từ nội tâm đã đổ xuống chiến trường thành một cảnh đêm « *tử sĩ* » Bức tranh hiện thực như vang bóng của một diễn tiến nội tâm và tính cách u minh này càng làm tăng lên nỗi niềm cay đắng và rùng rợn về một cảnh đời ảm đạm do cái chết ngự trị một cách oai hùng: không còn người chiến sĩ ra đi hùng dũng mà chỉ có Cái Chết oai hùng trong tác phong hủy diệt của mình mà chiến sĩ chỉ là những tử sĩ vật vưởng, những cô hồn không nơi nương tựa, vì không biết đi vào đâu trong ý nghĩa làm người. Chết là bế tắc rồi, là vô vọng rồi, không làm sao níu về cuộc đời được nữa:

« *Hồn tử sĩ, gió ù ù thổi,*
«*Mặt chinh phu trăng dõi dõi soi,*
«*Chinh phu, tử sĩ mấy người,*
«*Nào ai mặc mặt, nào ai gọi hồn...* »

Victor Hugo đã có lần quan niệm: « *La chose réfléchie par l'âme est plus vertigineuse que vue directement. C'est plus que l'image, c'est le simulacre, et dans le simulacre, il y a du spectre...* »

Thật thế, cái nhìn vào chiến trường của người chinh phụ ở đây đâu phải một cái nhìn thực hữu, mà chính là một cái nhìn dự phóng của tâm trạng cho nên đã đi đến cực đoan của trí tưởng và ý nghĩ: cái chết là cực đoan của ý tưởng dự phóng, vì sau cái chết thì không thể nghĩ ra cái gì. Cho nên cảnh chiến trường của nàng không phải là ảnh tượng mà thôi, mà còn là ảo tượng một thứ ảo tượng phân hóa ra thành những bóng hình rùng rợn của cô hồn tử sĩ, của tử thần! Lối sáng tạo và dịch thuật của Đặng Trần Côn và Đoàn thị Điểm ở đây đi sát với cái nhìn lãng mạn của Victor Hugo và của Boader: «*tout artiste, tout poète anthentique est voyant ou visionnaire; chaque poème, chaque oeuvre d'art véritable est le monument d'une vision*». Bức tranh chiến trường ở đây, với giá trị viễn tượng đã trở thành một bức tranh của tâm thức lãng mạn. Bức tranh của tâm thức lãng mạn vì vậy là một bức tranh khai phóng cuộc đời trồi dậy từ cõi vô thức mà ra. Nhưng vô thức ở đây không phải là những nội dung cũ kỹ của ý thức bỏ quên vì ức chế như Freud quan niệm, không phải một ý thức ấu trĩ như Leibniz (conscience larvaire), cũng không phải một địa hạt tối thẳm và bị bỏ quên như Herder, mà vô ý thức ở đây được xem như căn bản sâu xa của tâm thức con người, điểm tiếp hợp giữa người và cuộc đời, giữa người và vũ trụ, vì có vô ý thức này mà con người ý thức được những biến cố sẽ xảy đến cho đời, tạo nên những giới hạn cho một cảnh đời mà mình

nghĩ đến. Theo Ritter, thì tất cả những gì cũng có thể ở trong tâm ta cả, từ biến cố cuộc đời đến Địa ngục, Thiên Đường hay Thượng Đế và đó là huyền nhiệm của con người, một thứ huyền nhiệm để khỏi nhìn đời bằng đôi mắt nhục thể mà nhìn đời bằng trái tim, bằng tâm thức. Đó cũng là quan điểm của Joubert : « *Fermez les yeux, et vous verrez* » và ngay cả Claudel : « *Avant d'ouvrir les yeux, je sais tout par coeur* ». Vì thế ở đây, chúng ta thấy rằng, người chinh phụ không nhìn đời bằng đôi mắt của nàng, đôi mắt đã thấy quân, thấy kỵ, thấy cờ, thấy cảnh, mà ở đây nàng nhìn cuộc đời với một tâm thức lãng mạn dự phóng của kẻ lưu đày.

Trong con người chúng ta vì vậy như đang có hai hiện hữu, và vì vậy trước đây tôi đã nói có hai giới hạn, một giới hạn của mình và một giới hạn mình dự phóng để rồi giam mình lại trong bi đát của giới hạn này. Hai hiện hữu: một hiện hữu thực hữu của cảnh đời chúng ta đang sống, và một hiện hữu viễn tượng của dự ước ta mơ về (dự ước không có nghĩa là phải tốt đẹp, mà vẫn có thể bi đát như viễn tượng của người chinh phụ ở đây). Hai hiện hữu đó đi về, chuyển biến trong tâm thức ta như đêm với ngày, làm cho ý thức của con người cũng có những bình minh mà cũng có những hoàng hôn, cũng có những ngày đầy ánh sáng và những đêm dày bóng tối. Nói như Steffens: « Mais la vie humaine est faite d'alternances: comme le soleil se lève et se couche, la conscience humaine s'abîme aussi dans sa propre nuit, non comme en un chaos vide, mais dans toute la plénitude de sa vie cachée... » Vì thế bóng đêm của tâm thức không phải là chân không, mà chính là viễn tượng của những bức tranh đời có ý nghĩa hoặc để làm cho con người sung sướng an vui, hoặc chỉa ra những gai đau thương, chích vào số phận con người làm cho người ta xót thương lo sợ. Non Kỳ, Bến Phì, chính là những viễn tượng của cái chết sa trường bi thiết. Không lo sợ làm sao được khi người yêu thương của mình đang đi vào trong những hoàn cảnh đó. Nhưng cái nhìn của lo âu vẫn chỉ là một cái nhìn dự phóng của đêm ý thức, của hiện hữu ngày ý thức không còn nữa—mà đang chuyển biến sang đêm, dày cả những hình bóng hãi hùng của cái chết đang chờ đợi chồng mình. Cuộc đời đang dấu ở đâu đây những cảnh tượng đó, những thảm trạng đó mà con người đã lỡ đi vào thì không thể nào tránh được. Những cảnh tượng ấy như những gai đau thương chích vào người chinh phụ, cho nên không phải chàng đang đau khổ mà *chính nàng đang chịu đau khổ cho chàng*. Nàng đi vào số phận của chàng và ý thức rằng số phận ấy chỉ là cái chết vô danh,

cái chết thây dựng thành gò thảm thương như sự vật vô tri, cho nên nàng lại càng đắng cay trách móc:

« *Hồn tử sĩ , gió ù ù thổi,*
« *Mặt chinh phu trăng dõi dõi soi,*
« *Chinh phu, tử sĩ mấy người,*
« *Nào ai mạc mặt, nào ai gọi hồn...* »

Cô đơn của nàng đang dần thoát ra ngoài giới hạn của nàng để đi vào trong hạn giới của nàng dự phóng. Người chiến sĩ, trong cảnh sống chết của sa trường cũng chỉ một kẻ cô đơn. Nàng cay đắng trách móc chỉ vì nàng thấy chàng cô độc: chiến trường không còn cảnh hổ trợ liên đới của buổi xuất quân. Không còn những âm thanh, những màu sắc phấn khởi con người, mà chỉ còn những tiếng oán hờn bi thiết rơi vào trong vắng lặng của một thứ sa mạc lạnh lùng. Chiến địa đã trở thành tử địa. Sa trường đã biến thành một bãi tha ma, nghĩa địa của cuộc đời. Đây là điều mà Victor Hugo gọi ở trên là « *le Spectre* », và Steffens gọi là « *la plénitude de sa vie cachée* ». Trong đêm dày ấy của cái nhìn chinh phụ, tất cả đều tràn đầy ý nghĩa, nhưng lại là một ý nghĩa đau thương, tràn đầy đến cực đoan, vì dự phóng tìm đến chinh phu ngay trong cả cô đơn của chiến trường và nghĩa địa. Từ câu hỏi:

« *Biết nay chàng tiền thảo nơi đâu ?* »

qua câu hỏi:

« *Trải chốn nghèo, tuổi được bao nhiêu ?* »

đến câu hỏi:

« *Nào ai mạc mặt, nào ai gọi hồn ?* »

Chúng ta thấy ba loạt hình ảnh trồi dậy trong tâm tư người chinh phụ: hình ảnh người chinh phu đi ngoài chiến địa, hình ảnh cái chết cướp lấy sự sống của con người và cuối cùng hình ảnh bất lực của con người ở trước cái chết, một hình ảnh thê thảm nhất, vì trong cái chết, mới thấy rõ ra con người là một vật thể cô đơn! Dù ai tạo ra chàng chiến sĩ, dù ai đã chiếm cứ chàng, thì họ chỉ chiếm cứ chàng để dùng chàng trong khi chàng sống, chàng chết đi, chàng chỉ còn là một kẻ cô đơn không ai muốn biết đến chàng: chàng sẽ trở nên một kẻ vô danh như trăm nghìn chiến sĩ khác, đã

để thây lại sa trường, giã từ sự sống cho kẻ khác được sống mà thôi. Bất mãn trồi dậy trong tâm thức của nàng:

« *Dầu binh lửa, nước non như cũ,*
« *Kẻ hành nhân qua đó chạnh thương* »

Cuộc đời phụ bạc, chính quyền phụ bạc, chỉ có con người mới có thể thương xót con người. Nhưng cuộc đời không chỉ làm bằng những cá thể người có thể xót thương, mà cuộc đời chính là cái nhìn « *tập thể* » đã không nghĩ đến những cá thể người, cho nên người chinh phụ bất bình không phải vì không được cuộc đời chiếu cố đến chinh phu, mà chính vì chỉ được những con người cô đơn chiếu cố! Thành thử chỉ có cô đơn mới bắt gặp cô đơn, còn « *đám đông,* « *người ta* » bao giờ cũng vẫn là một cái gì vô ngã! Cái nhìn vào cuộc đời của người chinh phụ vì vậy chỉ là một cái nhìn bế tắc: ở đâu, trong tâm thức nàng cũng đều trồi dậy những cảnh bất trắc cho chồng. Nàng nhìn vào cuộc đời mà chỉ thấy toàn sắc màu của địa ngục, tuy nàng chưa kinh nghiệm địa ngục ra sao — và cả chúng ta nữa — nhưng bức tranh của nàng nghĩ đến, không phải là bức tranh hạnh phúc con người mơ về, không phải cuộc sống con người ước vọng, đấy chính là cảnh đời mà con người đi vào tất phải ước vọng giã từ. Hiện thực của mình bất mãn đã đành, hiện thực của chàng lại còn bất mãn hơn, vì hiện thực của chàng là một bức tranh tuyệt vọng. Con người của cuộc đời đang « *chạnh thương* » bức tranh tuyệt vọng đó, đã từng « *chạnh thương* », vì chiến trường nàng nghĩ ra đây, không chỉ phải một chiến trường ảo tượng, mà chính một chiến trường đã từng có với cuộc đời. Nghĩ lại cho cùng, thì cuộc đời trong cái nhìn của nàng chinh phụ là một cuộc đời không còn gì mơ nữa. Chỉ có những con người cô đơn đang thương xót số kiếp cô đơn của những kẻ đồng hành trên cuộc đời này. Đêm chiến trường quả là một cảnh đêm dày tuyệt vọng, không phải một cái nhìn tuyệt vọng trong cái chết, nhưng chính một cái nhìn tuyệt vọng ngay cả trong sự sống của người chiến sĩ già đời ngoài trận mạc, không thấy cuộc đời ngoài những sự kiện chiến tranh, và cuộc đời đối với họ như một bức tranh chiến chinh thảm hại:

« *Phận trai già cõi chiến trường*
« *Chàng Siêu mái tóc điểm sương mới về*
« *Tưởng chàng trải nhiều bề nắng nỏ*
« *Ba thước gươm một cỗ nhung yên*

« *Xông pha gió bãi trăng ngàn*

« *Tên reo đầu ngựa giáo lan mặt thành...* »

Nàng muốn cho đó là một nguyên lý đi, nhưng nguyên lý làm sao được khi chiến tranh chính là hậu quả của những tranh chấp hạn giới của con người, tranh chấp trật tự và quyền hạn giữa con người. Cho nên tôi nghĩ rằng cái nhìn của người chinh phụ về « *phận trai* » chỉ là một cái nhìn an ủi, an ủi cho một sự sống không còn nghĩa sống, vì nghĩa sống ấy đã mất, đã chết trong ý nghĩa mà con người muốn qui kết vào sa trường. Dùng cuộc đời, dùng số phận để đi đánh giặc là một cái nhìn đã bao hàm ít nhiều bất mãn, vì con người không dùng chiến tranh để nuôi chiến tranh, mà chính dùng chiến tranh để đem lại hòa bình. Cuộc đời do đấy không phải là một hướng đơn phương để phải đi vào chinh chiến, và khi con người chỉ nhìn như thế, nghĩa là cuộc đời đã thật bế tắc với con người. Cho nên cái nhìn vào cuộc đời của người chinh phụ phản ảnh một phần nào hoàn cảnh bế tắc của xã hội đương thời. Hoàn cảnh quá loạn ly, không cho phép, chưa cho phép con người thấy được thanh bình, khói lửa dâng ngập cả bốn phương chưa cho con người thấy ở đâu lối thoát, cho nên cái nhìn vào cuộc đời dừng lại ở trong một nhận thức cô đơn:

« *Nỗi lòng biết ngỏ cùng ai,*

« *Thiếp trong cánh cửa, chàng ngoài chân mây* »

Nghĩ về sa trường, nghĩ về sự sống, cái chết, phóng cái nhìn đi cho xa nữa, vẫn chỉ thấy một mình thôi. Tất cả cái đắng cay của con người, tất cả cái bất mãn của con người, là thấy trong tâm thì nhiều, mà khi vận dụng đôi mắt nhìn xuống thực trạng của đời thì thấy như không còn gì nữa cả. Ngay cả cái tuyệt vọng mình nghĩ ra cũng không có được xẻ chia, ngay chiến trường mình mơ về, cũng chỉ là hư ảnh, cuộc đời còn hạn giới hơn, cuộc đời chỉ là một sự cô đơn dày đặc, và một ly cách khôn cùng:

« *Nỗi lòng biết ngỏ cùng ai,*

« *Thiếp trong cánh cửa, chàng ngoài chân mây* ».

Người chinh phụ, cũng như tất cả mọi con người của chúng ta, không dám đi sâu vào đêm Tuyệt Vọng, vì đi sâu vào đêm tuyệt vọng chỉ còn va phải cái chết bi đát mà thôi. Tuyệt vọng nhất của con người là cái chết, nhưng tuyệt vọng hơn là *cái chết cô đơn*. Ngoài cái chết cô đơn ra, còn có

gì nữa, chúng ta có thể mơ về gì nữa, chưa một con người nào có gan nói rõ, chưa thấy rõ, nên tôi nghĩ rằng, con người là một con người chưa từng vượt qua giới hạn cô đơn của cuộc đời. Vì thế, con người mới quay về cùng số phận, vì cái đang có thực chính là hiện hữu của chúng ta, chính là chúng ta đang hằng ngày chịu nhận cái cô đơn đó của cuộc đời. Đi vào số phận của ta, tất nhiên đi vào trong cùng thẳm của cô đơn, để từ bất mãn với cuộc đời, tìm xem trong hiện hữu của ta những gì làm nên cô đơn và bất mãn đó. Cái nhìn vì vậy đi từ cuộc đời để đổ về trong số phận bằng một câu hỏi xót xa:

« *Nỗi lòng biết ngỏ cùng ai ?* »

vì giữa cuộc đời đã thật hết rồi đối thoại. Ta đã cách nhau vì hai lần biên giới, mỗi tiếng nói của mỗi người chỉ đồng vọng trong sa mạc của mỗi thế giới cô đơn. Ta làm sao nghe được, biết được kẻ kia, và trái lại kẻ kia làm sao nghe được, biết được tiếng nói của ta, con người vì vậy sống trong hai lần cô đơn bi thiết, cô đơn của mình và cô đơn của tha nhân mà chính mình đang hứng chịu cho cả tha nhân:

» « *Thiếp trong cánh cửa, chàng ngoài chân mây...* »

Biết như vậy để mà sầu khổ, biết như vậy để mà xót thương, để nhìn vào số phận mình với một cái nhìn bất mãn lưu đày rõ rệt.

2. — Cái nhìn vào số phận

Người cô đơn, bất mãn là kẻ đi trong mê lộ của cuộc đời. Cuộc đời không có lối thoát, cho nên họ đi vào trong tâm sự xót xa của họ, một số phận lang thang mà Karl-Philipp Moritz đã nói ra trong một lời văn chua xót: « *Et ainsi il errait, sans appui, sans guide, dans les abîmes de la métaphysique* ». Tất cả con người bất mãn trở thành một tâm sự xót xa và càng đào sâu vào tâm sự thì càng thấy những vực sâu của tâm thức, của một cái nhìn siêu hình bi đát. Ai là người bạn đời hướng dẫn, ai là người mình nương tựa, những câu hỏi ấy không còn được đặt ra vì đã thấy rõ vắng lạnh từ cái nhìn vào cuộc đời. Ở đây không còn nói ai, hỏi ai, mà ở đây phải thấy rằng *không có ai hết cả.* « *Thiếp trong cánh cửa...* » và nhận ra rằng số phận mình như thế, không còn biết nương tựa, trông đợi vào đâu :

« *Trong cửa này đã đành phận thiếp...* »

Cái nhìn về số phận là một cái nhìn đổ xuống trong những giới hạn cuộc sống của mình, một giới hạn mà con người biết chắc chắn rằng mình đã lựa chọn, cho nên không mong ước thoát. Nhưng không phải mình lựa chọn cô đơn. Phận mình là ở giới hạn này, nhưng khi ta đi vào đâu có phải là một hạn giới cô đơn. Khi ta đi vào cánh cửa của số phận, ta có đôi có lứa, *ta đã là hai*, ta đã từng đầy đủ, nghĩa là ta đã thể hiện một số phận đúng như dự ước của ta. Nhưng có phải cuộc đời không bao giờ muốn cho những dự ước viên thành, nên đã đưa vào trong số phận của con người những mầm đổ vỡ ? Cuộc đời phải chăng chỉ là một sự đổ vỡ mà thôi, và luôn cần có những đổ vỡ như thế để buộc con người phải thấy, phải biết là không bao giờ có được một dự ước thể hiện được vẹn toàn? Cho đến trong cô đơn của mình, trong bất mãn vì ly tán của mình, người chinh phụ mới nhìn vào mình để hỏi cuộc đời :

« *Ngoài mây kia, há kiếp chàng vay ?* »

Hỏi cuộc đời, vì giới hạn của mình muốn dừng lại là một hạn giới mình cho hạnh phúc nhưng hạnh phúc kia bỗng chính vì cuộc đời mà sụp đổ tan tành:

« *Những mong cá nước sum vầy...*
« *Quan sơn để cách, hàn huyên bao đành* »

Giới hạn con người dừng lại đây, không phải một giới hạn con người đã mơ về, đã nghĩ đến. Hiện thực trái ngược với hạnh phúc mình chiếm đoạt được trong đời:

« *Khách phong lưu đương chừng niên thiều,*
« *Sánh nhau cùng dan díu chữ duyên...* »

Hiện thực chỉ còn một sự cách xa, bỏ mình lại bơ vơ trong giới hạn, và chính trong giới hạn này mà con người thấy rõ tất cả xót xa cô độc của mình. Giới hạn làm rõ cô đơn, vì con người không sống nhờ giới hạn đó. Nếu sống nhờ giới hạn đó thì đã có hạnh phúc rồi. Ở đây, giới hạn không còn giới hạn mến thương, mà chỉ giới hạn lưu đày của một cảnh đời ị bỏ lại, bỏ lại vì thiếu *một*, bỏ lại vì *không có hai* để cùng sum họp, bỏ lại i cách vời, cho nên trong sầu tư, cách trở, người chinh phụ thấy rằng iới hạn mình lựa chọn đã *trở thành giới hạn phản bội mình.* Con người ựa chọn giới hạn để cố tìm một hạnh phúc, và ít nhất đã nghĩ rằng hạnh phúc có ở trong giới hạn này. Nhưng khi đã đi vào, bỗng nhiên mới thấy rằng mình bị phỉnh phờ lường gạt:

« Thiếp chẳng tưởng ra người chinh phụ,
« Chàng há từng học lũ Vương Tôn,
« Cớ sao cách trở nước non,
« Khiến người thôi sớm, thôi hôm những sầu »

Tất cả sở dĩ xảy ra chỉ vì cái « *bất ngờ* » của cuộc sống:

« Nào ngờ đôi ngả nước mây cách vời... »

Cái bất ngờ của cuộc sống đưa con người đi vào Mê Lộ của cuộc đời. Không có một giới hạn nào rõ ràng, vĩnh cửu, tất cả mọi giới hạn đều có thể trở thành mê lộ cả. Đừng có tưởng khi ta chiếm cứ được một cái gì là không có biến thái, mà chính biến thái đã có mầm khi ta bắt đầu chiếm cứ một giới hạn nào đấy của cuộc đời. Điều ta không ngờ chính là cuộc đời biến thể, cho nên có điều ta chắc chắn như vậy đó, bỗng biến đổi đi và đặt ta vào trong một thảm trạng hoang mang không lối thoát, và cũng chẳng nhìn ra nữa giới hạn ở đâu. Ta đi vào trong giới hạn, và khổ thay, chẳng còn biết giới hạn đó ở đâu nữa. Con người vì thế, trong tất cả mọi lối dấn thân đều đi vào mê lộ của cuộc đời (Labyrinthe terrestre) Theo tự điển E. Littré, labyrinthe có nghĩa: « Edifice composé d'un grand nombre de chambres et de passages disposés de telle sorte qu'une fois engagé on n'en pouvait trouver l'issue — Mê lộ, trước khi ta đi vào, vốn có giới hạn, ta thấy rõ ràng chắc chắn những hạn giới, ta nghĩ rằng ta không thể nào sai lạc, và khi dấn thân vào ta đã quả quyết rằng không thể nào vì một lý do gì ta không tìm ra lối thoát cho ta. Ta thấy quá rõ ràng, nhưng khi đi vào rồi, tất cả giới hạn tan biến đi và ta thấy mình phiêu lưu trong bao nhiêu sự bất ngờ, không biết đến đâu cho cùng biến hóa! Cuộc đời trong cái nhìn của con người bất mãn chỉ chằng chịt những mê lộ. Ta đi vào đời, với một dự ước như thế nào và ta dấn thân theo ý nghĩ và tình cảm về dự ước một cách đơn phương chứ không bao giờ ta nghĩ rằng tất cả của ta, khi ta vào đời, đem vào đời, đều chịu theo qui luật chung biến hóa. Ta không còn giữ được số phận của ta, mà luôn phải đóng vai kẻ lữ hành lạc lối, vì tất cả những nẻo đường đời nào ta cho rõ ràng nhất cũng tràn đầy bóng tối ở trong. Số phận ta vì vậy chính là những bóng tối của ngày mai mà ta không thể nào lường trước được. Con người đi vào đời như nàng chinh phụ, giờ đây đang thấy số phận mình giam hãm trong một cuộc phiêu lưu không lối thoát giữa một quá khứ đã bế tắc , đã mất đi và một tương lai không bao giờ lại nữa. Tất cả những gì hò hẹn, chắc chắn, giới

hạn, có vị trí, có địa điểm đều sụp đổ như sương khói, đều chỉ những hư ảnh của tâm dự phóng ngày xưa chứ không phải của thực ngày nay :

« *Thuở lâm hành oanh chưa bén liễu*
« *Hỏi ngày về ước nẽo quyên ca*
« *Nay quyên đã giục oanh già*
« *Ý nhi lại gáy trước nhà líu lo*
« *Thuở đăng đồ mai chưa dạn gió*
« *Hỏi ngày về chỉ độ đào bông*
« *Nay đào đã quyến gió đông*
« *Phù dung lại đã bên sông bơ sờ...»*

Đấy là mê lộ của cuộc đời. Con người không thấy lối thoát ở đâu mà cũng chẳng còn dám tin ở đâu là giới hạn nữa. Trong một giới hạn bỗng như nổ ra một tiếng sét vô biên. Đi cho cùng một giới hạn? không thể nào cùng được, để rồi như thấy sự dấn thân của mình ngày trước là một chuyện dại dột, lỡ làng; nhưng không, mình không dại dột lỡ làng, vì mình có *thấy* và có *sống* như dự ước, nghĩa là dự ước đã được thực hiện, nhưng khi thực hiện xong rồi cần phải biến thể để đi về tương lai của lối dấn thân mà ta, con người, không bao giờ có thể biết được tương lai đi như thế nào trước cả. Tất cả thảm trạng làm người của chúng ta là không biết được tương lai đó, cho nên khi sa vào cuộc đời ta mới thấy rằng tương lai chỉ cái bất ngờ ở ngoài dự ước của ta. Ta đi vào tương lai nghĩa là đi vào trong chiều thứ tư của vũ trụ, nghĩa là đi vào trong thời gian. Cuộc đời chính chỉ sự biến thể trong di chuyển của thời gian, cho nên mê lộ chính là hiện thân của thời gian đang xui khiến con người đi trong cuộc đời mà không biết đâu là vị trí thật, vì tất cả những vị trí của những giới hạn đâu có luôn phải tương phùng tương hợp với nhau. Số phận của con người vì thế phải là một số phận đơn chiếc, vì không bao giờ hai người cùng có thể nắm tay nhau đi mãi cho hết một kiếp người. Những lời hẹn hò vì thế chỉ là những lối nhìn tương lai có tính cách an ủi, và những lời hẹn hò chỉ những vực thẳm có tính cách siêu hình như lời Moritz nếu chúng ta chỉ biết lang thang đi tìm những lời hò hẹn. Con người sẽ bị chìm trong những hứa hẹn của giới hạn mình. Gaston Bachelard trong « La terre et les rêveries du repos» đã nhận định «... l'être dans le labyrinthe est à la fois sujet et objet conglomérés en être perdu ». Nàng chinh phụ cũng vậy: nàng vừa là chủ thể chờ đợi và cũng là đối tượng của sự hẹn hò. Vì chàng trở lại là để tìm nàng chứ không phải tìm *quyên ca,, đào bông, Lũng tây,*

Hán Dương, mà đấy chỉ là những vị trí mà chàng hẹn sẽ gặp lại nàng. Chủ thể và đối tượng trong nàng đã khiến nàng trở nên một con người lưu lạc, không còn biết bầu víu tương lai vào đâu nữa, vì tất cả những vị trí đều không còn nữa khi chủ thể dẫn đối tượng đến để mong tìm gặp gỡ. Bước đi trong một cuộc đời mà mình không tìm thấy được gì hết cả, là đi trong mê lộ của một số phận bị chiếm đoạt tương lai. Người chinh phụ đã từng chiếm cứ cuộc đời bằng hạnh phúc lứa đôi, thì đây, trong giới hạn của số phận mình, cuộc đời đã trỗi dậy chiếm cứ con người, để cho chúng ta thấy rằng số phận bao giờ cũng là kẻ chịu thua trong vai trò tranh chấp cùng thân phận. Tâm thức bất mãn trỗi dậy từ ý thức bị thua này. Bất mãn vì tất cả những lời hò hẹn giờ đây không còn ý nghĩa, và số phận mình là số phận một kẻ lưu lạc đi kiếm tìm, và càng kiếm tìm càng thấy rõ rằng mình chỉ một kẻ lưu đày đi tìm kiếm. Con người chỉ còn có một quan lộ: mà lại một quan lộ xót xa, quan lộ của sự kiếm tìm không bao giờ thấy cho ra giới hạn, không bao giờ thấy ra đối tượng, vì chính đối tượng giờ đây là giới hạn của sự đi tìm, mà tìm không thấy ở đâu, thì biết đâu là giới hạn? Tất cả mọi đau khổ hiện thực của con người chỉ là sự đổ nhào của những lời hứa hẹn: *Toute souffrance réelle est avalanche de promesses.* Hẹn mà làm chi, vì hẹn hò đưa tha nhân vào mê lộ của cuộc đời, và tin hẹn làm chi, vì càng tin hẹn bao nhiêu càng đưa mình phiêu lưu vào trong một cuộc đời không biết tìm đâu cho ra trùng phùng của hò hẹn !

Trong cuộc đời, chúng ta sống một phần lớn vì những lời hò hẹn đó, vì như thế Moritz đã nghĩ: « Nous sommes placés dans une sorte de labyrinthe. Nous ne retrouverons pas le fil qui nous permettrait d'en sortir et sans doute ne faut-il pas que nous le retrouvions ». Làm sao chúng ta có thể tìm ra đầu dây để thoát được, vì đầu dây ấy thật ra không thể có ở trong cuộc đời này, vì đầu dây sẽ là chân lý tuyệt đối, mà ở đời này không thể nào có chân lý tuyệt đối của một lối thoát ra. Ta cứ quanh quẩn trong giới hạn bao la (tương phản, mà thật ra như thế đó !) và có lẽ tất cả bao nhiêu quả cảm và đẹp đẽ của con người là ở trong sự quẩn quanh tìm kiếm đó :

« *Thủa lâm hành oanh chưa bén liễu,*
« *Hỏi ngày về ước nẻo quyên ca,*
« *Nay quyên đã giục oanh già,*
« *Ý nhi lại gáy trước nhà líu lo...* »

Đây là chặn đường đầu của mê lộ. Sự vật còn rõ ràng như đang tắm trong ánh sáng, nhưng không phải ánh sáng của bình minh mà chính một thứ ánh sáng báo hiệu hoàng hôn, vì trong ánh sáng của lời hứa hẹn đã dần thoát ra đêm tối của chân không sai lạc! Con người đã bắt đầu choáng váng trước sự vắng lạnh đầu tiên. Có thể xem đây là nỗi niềm thất vọng đầu tiên của người chinh phụ. Nói rằng thất vọng thì chưa đúng, mà có lẽ chỉ một nỗi ngỡ ngàng, lạ lùng, của con người mới bắt đầu thấy sự sai lạc giữa lời hứa và hiện thực của cuộc đời. Con người thất hứa, hay cuộc đời không cho con người chu toàn lời hứa hẹn của mình? Hai câu hỏi ấy tất vang lên trong tâm tư người thiếu phụ, hai câu hỏi xót xa của tất cả những ai tin hẹn và ước mong sẽ gặp hẹn ở giữa đời. Hai câu hỏi không bao giờ có thể tìm ra được câu trả lời thỏa đáng, chỉ vì con người khi hẹn đâu có nghĩ rằng mình sẽ sai hẹn, và cuộc đời khách thể đâu có quan tâm đến đôi lời hò hẹn cá thể của con người ! Cho nên có thể nghĩ rằng và chỉ nên nghĩ rằng bao nhiêu điều sai lạc chỉ vì *thảm trạng làm người ở trong cuộc đời là như thế*: chiều thứ tư của vũ trụ không thuộc quyền chiếm cứ tuyệt đối của con người cho nên lời hẹn chỉ là dự ước chứ không buộc phải viên thành ở trong cuộc sống! Đây là một điều đau xót, nhưng có lẽ con người nên biết đến thực trạng đau xót ấy hơn là mơ tưởng về một ngày gặp gỡ trùng phùng chưa thể nào có được. Thành thử, nếu càng đi vào trong những lời hẹn ước càng thấy mình bị vây phủ ở trong, một sự vây phủ càng ngày càng trở nên dày đặc:

« *Thủa đăng đồ mai chưa dạn gió,*
« *Hỏi ngày về chỉ độ đào bông,*
« *Hay đào đã quyến gió đông,*
« *Phù dung lại đã bên sông bơ sờ* »

Dày đặc vì chiều thời gian đang dồn đưa con người từ điểm hẹn hò này đến điểm hẹn hò khác. Ngõ thời gian là ngõ rộng của cuộc đời, nhưng cũng lại là ngõ hẹp của tâm tư, vì con người lệ thuộc thời gian là một con người đau khổ. Ta sống: lệ thuộc mà không ý thức cho nên ít đau khổ, chứ lệ thuộc mà hằng ngày ý thức thì không còn gì chua xót cho bằng. Thành thử, người chinh phụ là kẻ lưu đày trong chiều thứ tư của vũ trụ: biết trước thời gian để rồi chịu đau khổ vì sự biết trước ấy không viên thành được dự ước của con người. Biết trước «*nẻo quyên ca* » với « *độ đào bông* » là muốn đi vào trong chiều thứ tư cùng những vị trí chưa đến, nhưng khi vị trí đến rồi mới thấy vắng lạnh và « *bơ sờ* » . Chặn đường thứ hai của

mê lộ bắt đầu ngả bóng hắt hiu, không còn những âm thanh như chặn đường thứ nhất. Con người đã bắt đầu lo âu và e ngại đợi chờ. Những sự vật đáng ra đón, đợi trùng lai, bây giờ trở nên những điều thống khổ. Trong trôi chảy của thời gian, sự vật đã biểu dương rõ ràng những điều lỗi hẹn và con người đang hằng ngày đi vào trong bao nhiêu lỗi hẹn đó để thấy mình bị đày ải đợi chờ. Chiều thứ tư chỉ giam cầm mà không cởi mở. Vậy không gian có hứa hẹn gì không ?:

« *Hẹn cùng ta Lũng Tây nham ấy*
« *Sớm đã trông nào thấy hơi tăm ?*
« *Ngập ngừng lá rụng cành trâm*
« *Buổi hôm nghe dậy tiếng cầm xôn xao*
« *Hẹn nơi nao Hán dương cầu nọ*
« *Chiều lại tìm nào có tiêu hao*
« *Ngập ngừng gió thổi chéo bào*
« *Bãi hôm tuôn dẫy nước trào mênh mông.* »

Không gian cũng bi thiết không kém thời gian, và có lẽ là một bi thiết rõ ràng hơn sự chuyển dịch, vì là một bi thiết đang dừng lại gắn bó với chủ thể đợi chờ cũng đang là một hiện tượng không gian:

« *Sớm đã trông, nào thấy hơi tăm...* »

Sự vây phủ ở đây vì vậy không những dày đặc mà còn chặt chẽ, như thử có những bức thành dồn ép con người vào trong thất vọng. Số phận đợi chờ đang đi vào giữa những bức thành không gian đang dần khóa kín tất cả những cánh cửa tương lai như Eluard quan niệm: « Le poids des murs ferme toutes les portes (Poésie ininterrompue). Những vị trí không gian hò hẹn :

« *Lũng tây nham ấy* », « *Hán dương cầu nọ* »

đáng lẽ ra phải là những vị trí trùng lai, nay bỗng trở nên những bức thành chia biệt. Tính cách tương phản của sự hẹn hò là ở đây. Đến vị trí hẹn hò mới thấy chia biệt càng sâu, càng xa, càng cao, như những bức trường thành mà con người không có cách gì vượt qua cho được ! Những điểm thời gian hay những điểm không gian phải nhìn nhận rằng đây là những cứ điểm của ý chí con người muốn tái ngộ, cho nên những cứ điểm ý chí ấy đã mở ra cho con người những con đường đi tìm tái ngộ ở giữa cuộc đời như Hudson đã nghĩ: « Where is a will, there is a way ». Ý chí của người chinh phu đã làm cho người chinh phụ khổ đau, bất mãn. Ý

chí của người chinh phu là một ý chí trùng lai, tái ngộ, người chinh phụ tin ở ý chí ấy nên đã chọn những con đường để đi tìm tái ngộ với chồng. Nhưng những con đường ấy, dù là đường thời gian hay đường không gian, chúng ta vẫn thấy rằng đều đưa nàng về bế tắc của thất vọng mà thôi. Những chặn đường không gian của mê lộ là những chặn đường thảm thiết nhất, vì con người được đặt gắn bó vào trong, và nỗi niềm đau khổ như lan rộng ra trong từng tác động của ngoại giới bên ngoài, gợi nên một bức tranh bi thiết. Ý chí của con người ở đây vì vậy chỉ một ý chí bất lực ở trước cuộc đời, và sự bất lực của ta, càng đi sâu vào thời gian và không gian chừng nào càng làm cho tha nhân xót xa đau khổ chừng đó. Nhưng bức tranh của con người đau thương trong mê lộ nếu là một bức tranh hãi hùng của thân phận, thì cũng chính một bức tranh đẹp đẻ của số phận. Tôi nghĩ thế mà không sợ mâu thuẫn, vì tôi quan niệm rằng trong đau thương và hãi hùng của cuộc sống, nếu ta vẫn tìm kiếm ý nghĩa của cuộc đời, thì dù có thất vọng giữa chờ mong, khuôn mặt số phận của ta vẫn một khuôn mặt đẹp. Cho nên có lẽ, người chinh phụ sẽ đẹp lên ở trong bao nhiêu đau thương đó, vì có đau thương mới thấy rõ khuôn mặt số phận của con người. Đau thương mà không hốt hoảng, mà vẫn bình tâm đón nhận đau thương giữa hai chiều không gian và thời gian, người chinh phụ đã biểu lộ ra trong tâm thức bất mãn của mình một sự chịu đựng lãng mạn gần thành lý tưởng, hay nói cách khác sự chịu đựng bất mãn như một lý tưởng là phản ảnh tâm thức lãng mạn của con người, vì nếu không lý tưởng thì không bao giờ đi từ bất mãn này đến bất mãn khác trong hai điểm thời gian và trong hai vị trí không gian. Bao nhiêu khắc khỏai chờ mong trở thành những*nét đẹp đau thương* của tâm tình lãng mạn, và có thể nghĩ rằng con người lãng mạn là con người biết cam chịu bất mãn và đau thương: đó là đặc tính tham dự vào cuộc đời của những tâm thức lãng mạn, biết mình lưu đày mà vẫn cam tâm gánh chịu lưu đày. Đi xa hơn, chúng ta còn thấy rằng trong cái nhìn về thời gian và không gian hứa hẹn này, tác giả và dịch giả đã ý thức rõ đặc tính thuần nhất của vũ trụ (unité cosmique). Con người đi vào mê lộ của cuộc đời, không phải chỉ đi theo một chiều nào nhất định, mà chính cùng đi trong tất cả những chiều của vũ trụ, như thế nghĩa là trước vũ trụ, con người không phải là một kẻ lưu đày phiêu giạt, mà chính là một kẻ lưu đày có ý thức về những giới hạn của mình. Con người không thể đi cho cùng giới hạn, nhưng đã biết đặt mình trong những giới hạn của vũ trụ mình. Thành thử vấn đề thiết yếu không phải là đi cho hết, cho tới cùng, nhưng vấn

đề thiết yếu là biết đi đâu và trên những ngả đường nào của thế giới mà mình đang sống. Số phận của con người tuy là một số phận lưu đày nhưng không phải là kẻ lưu đày mù quáng, bưng bít, mà chính là kẻ lưu đày sáng suốt luôn biết xử dụng những chiều lưu đày để tìm cho bản thân một lối thoát nào đây. Cái nhìn thuần nhất về vũ trụ ở đây đã xóa bỏ được tính cách biện chứng giữa thời gian và không gian, và đã đem thời gian và không gian về tương hợp với nhau để làm nên thảm trạng của kẻ lưu đày đang mang nặng một tâm thức bất mãn. Số phận con người thoát ra trong cái nhìn của người chinh phụ thành một mối tranh chấp chẳng bao giờ nguôi được, và tuy biết mình luôn là kẻ bị thua, nhưng vẫn tìm kiếm tranh chấp như thường. Cái quả cảm của con người là ở đây và cả cái lãng mạn cũng phát xuất từ những giai đoạn tranh chấp đó mà ra. Cái nhìn duy lý về số phận tất không bao giờ đặt con người vào trong mê lộ chấp tranh với đời như thế, chỉ có cái nhìn lãng mạn mới không chịu dừng lại, mà luôn mãi phải kiếm tìm ! Nhưng mà nào có được, đôi mắt của con người khi nhìn xuống số phận đã tri giác một trường đau xót không nguôi. Con người phải là con người không thể đạt được một cái gì ở trong dự ước, vì số phận đã chịu sự cách ngăn của hai biên giới không thể nào xê dịch lại gần:

« *Tin thường lại, người không thấy lại* »
hay « *Thư thường tới, người chưa thấy tới* »

càng cho chúng ta thấy rõ rệt sự cách ngăn. Ngày trước hai người cùng chung sống trong một giới hạn. Ngày nay đã đi vào trong hai giới hạn khác nhau. Số phận không còn chung đôi, cuộc đời đã chia đôi số phận, mỗi người như đang đi về một dặm đường tương lai, mà dặm tương lai của chàng, nàng đã hơn một lần chuyển cái nhìn vào trong chiến địa: « *Chàng ngoài chân mây* ». Chính vì chàng *ngoài chân mây*, chàng ở ngoài biên giới của nàng cho nên chàng « *không thấy lại* », cho nên chàng « *chưa thấy tới* », vì lại làm sao được, tới làm sao được khi chàng phải ở trong giới hạn của chàng! Vấn đề giới hạn đến đây lại sáng lên, làm cho chúng ta thấy rõ sự xót xa ở giữa đời của sự cách ngăn số phận. Số phận của chúng ta thường làm bằng ngăn cách, ngăn cách với tất cả bao nhiêu số phận khác, nếu trong tất cả ngăn cách đó ta không tìm ra cho nhau một lối đi về. Lối đi về đó có thể thuần tri thức, có thể thuần tình cảm, nhưng con người của cuộc đời, muốn sống với nhau trong liên kết, phải hằng ngày cùng tạo cho nhau những lối đi về như vậy ; nếu không, cuộc đời chỉ làm bằng

những vũ trụ cô đơn. Người chinh phụ tức tối trong sự chia đôi số phận này. Theo nàng quan niệm, số phận của nàng và của chàng chỉ có một : « *cá nước sum vầy* », « *dan díu chữ duyên* », cho ta thấy cái nhìn lãng mạn chỉ là một cái nhìn độc hướng về số phận của mình và muốn đồng hòa số phận của tha nhân vào đó. Cái nhìn lãng mạn như không muốn chấp nhận một ý nghĩa số phận thứ hai, mà chỉ để mình *chịu đựng bởi một ý nghĩa số phận thứ hai.* Thà chịu đựng còn hơn chấp nhận, vì chấp nhận là công nhận nó có, còn chịu đựng là không muốn nó có mà nó *vẫn có ra đó* với mình. Cho nên ngay từ đầu ta đã thấy người chinh phụ chua xót:

« *Khách má hồng nhiều nỗi truân chuyên*
hay « *Sầu lên ngọn ải, oán ra cửa phòng* »

và cái nhìn « *hào kiệt* » của nàng chỉ là một cái nhìn chịu đựng. Nhưng sự chịu đựng đến đây, khi nàng nhìn vào nàng, khi nàng nói về nàng, lúc ấy mới dần dần được phát hiện ra — Tất cả một bức tranh chịu đựng số phận thứ hai — số phận chàng — thoát ra từ bức tranh số phận thứ nhất — số phận nàng, làm cho chúng ta thấy nàng là một con người đang u hoài tất cả những gì đã mất mà hiện thực giờ đây đang gợi nhớ thương. Nhớ thương vì đã rõ cách ngăn, nhớ thương vì đã thấy rõ đâu là biên cương của từng số phận. Ý thức nhớ thương của con người cũng là một ý thức được xuất phát từ những giới hạn cách ngăn con người thành từng xứ sở. Đừng nói chi đến ý nghĩa số phận, chính hiện hữu riêng biệt của chúng ta đã « *chia biệt* » ta « *thành những xứ cô đơn* » như Huy Cận đã từng quan niệm, và ta nhớ thương nhau chỉ vì ta không thể trở thành nhau như trong dự ước. Dự ước của yêu đương là dự ước *trở thành nhau,* nhưng vì không bao giờ trở thành nhau được cho nên mới trỗi dậy ý thức nhớ thương. Đây là một điều có lẽ không cần phải nghiên cứu tâm lý hay siêu hình, mà chính lương tri có thể cho ta biết được, nhưng tôi nghĩ, ngay đến cả lương tri ít khi con người xử dụng đến, cho nên khi nhớ thương chỉ biết vì « *vắng mặt* » chứ không phải vì lý do sâu xa của dự ước đồng hòa. Người chinh phụ ở đây, trái lại, đã cho chúng ta thấy dự ước đồng hòa không thể được của nàng vì cách ngăn số phận, vì thế sự nhớ thương của nàng có một lý do xuất phát ngay trong hiện hữu tình cảm của nàng. Tất cả những gì nàng làm, đáng lẽ là công việc chung đôi, nhưng ở đây vì không có chung đôi nên nàng phải sống trong đơn độc. Số phận chàng đã tách khỏi số phận nàng, cho nên nàng *phải sống cho hai số phận,* phải làm cho hai số phận, nghĩa là trong dự ước đồng hòa, nàng phải *sống thêm một số phận*

của chàng, một sự sống thêm để có thể thấy số phận nàng hiện tại đây có được một ý nghĩa. Nếu nàng là một quả phụ đi, thì đơn độc cho cam. Nhưng nàng không phải là một quả phụ, thế mà vẫn không có sự chung đôi hiện hữu, không có sự chung đôi số phận. Ý thức chung đôi ấy càng sáng tỏ lên khi nàng tha thiết nói ra cảnh ngộ đơn độc của mình:

« *Nay một thân nuôi già, dạy trẻ,*
« *Nỗi quan hoài mang mể biết bao...* »

Sự cam chịu ở đây cho chúng ta thấy ở trong nàng vẫn hàm chứa một cái nhìn kiêu hảnh :

« *Miệng hài nhi chờ bữa mớm cơm,*
« *Ngọt bùi, thiếp đã hiểu nam,*
« *Dạy con đèn sách thiếp làm phụ thân* »

sự kiêu hảnh của một con người muốn hoàn thành tất cả ý nghĩa số phận của mình khi mình đã tự do chấp nhận dấn thân từ trước. Nhưng phải hiểu ở đây rằng, khi nàng dấn thân, có chàng, nghĩa là cả hai sẽ cùng chu toàn ý nghĩa đó, nhưng trên con đường đi về tương lai chàng đã tách khỏi ý nghĩa này để đi tìm một ý nghĩa khác, thì chính kẻ ở lại, kẻ biết dừng trong giới hạn phải làm sao mà khi chỉ một mình vẫn có thể chu toàn ý nghĩa cho cả hai. Cho nên tôi nghĩ nàng có quyền kiêu hảnh, và nàng đáng nên kiêu hãnh, vì cam chịu bất mãn trong một thảm cảnh lưu đày là một điều đáng hãnh diện rồi, kêu lên hiện hữu tình cảm của mình trong một hoàn cảnh không chấp nhận cảm tình lại càng hãnh diện nữa, nhưng hãnh diện *hơn* là khi biết chu toàn số phận chung đôi lúc mình thấy rõ rằng chỉ còn có một. Vì thế, cái nhìn kiêu hãnh của nàng nếu có, và tôi nghĩ phải có, nếu vì cảnh ngộ « *một thân* » đó mà ra, thì cũng chính từ cảnh ngộ « *một thân* » đó mà lắng xuống thành một lối nhớ thương :

« *Nỗi quan hoài mang mể biết bao* »

không bao giờ nguôi được :

« *Nhớ chàng trải mấy sương sao,*
« *Xuân từng đổi mới, đông nào còn dư...* »

Sự kiêu hảnh của nàng chinh phụ trong ý thức « *một thân* » vì vậy chỉ thoáng dâng lên rồi nhanh đổ xuống trong thảm trạng nhớ thương của nàng, vì khi ý thức *một thân* mà kiêu hảnh, thì cũng vì *một thân* mà

phải nhớ thương! Nỗi niềm nhớ thương của nàng chinh phụ vì thế chỉ thoát ra sau khi đã từng đặt mình trên *mê lộ* của cuộc đời. Nàng đã sống qua rồi bao nhiêu tâm trạng xót xa vì tìm gặp, nàng đã sống qua rồi bao nhiêu biến đổi của không gian:

« *Rêu xanh mấy lớp chung quanh*
« *Dạo sân một bước, trăm tình ngẩn ngơ...* »

nàng đã chịu bao nhiêu biến chuyển của thời gian :

« *Thử tính lại diễn khơi ngày ấy,*
« *Tiển sen này đã nẩy là ba* »

để rồi nhận định về tất cả sự chịu đựng cay đắng của mình:

« *Mối sầu thêm nghìn vạn ngổn ngang* »

để rồi ước ao một sự gần gũi mà giờ đây nàng không dám tìm gặp nữa, nhưng chỉ nguyền ước, dự ước mà thôi:

« *Ước gì gần gũi tấc gang,*
« *Giải niềm cay đắng, để chàng tỏ hay* »

Ý thức chia xa của hai số phận đến đây đã được thấy rõ ràng, sự bất mãn không còn ở trong tìm kiếm mà người chinh phụ trong mê lộ của cuộc đời đã biết rằng mình không thể tìm ra lối thoát, không thể tìm ra đầu dây, không thể tìm ra gặp gỡ, cho nên trùng lai chỉ là nguyện ước, chỉ còn nguyện ước, của một kẻ đã lỡ bị lưu đày. Số phận nàng không còn gì hơn một số phận cô đơn đang thấy người mình yêu thoát qua rồi giới hạn, mình không còn đủ thẩm quyền và khả năng gọi chàng trở lại với mình. Đối tượng của tình yêu không làm cho chàng trở lại được, vị trí hẹn hò chỉ càng làm cho chàng lỗi hẹn mà thôi:

« *Lời sao mười hẹn chín thường đơn sai* »

Chàng cũng hết thẩm quyền để giữ lời hứa, vì số phận chàng không còn ở trong những lời hứa hẹn với nàng, số phận chàng không còn là số phận của lứa đôi, cho nên nàng mới thấy tất cả nỗi niềm cay đắng! Nàng từng nghĩ với chàng (và chàng cũng từng tin như vậy) rằng chàng sẽ trở lại với số phận lứa đôi, nhưng thực tại của đời cho nàng thấy rằng chưa có sự trở lại, và có thể rằng không có sự trở lại trong những ngày mai hẹn ước, cho nên cái nhìn của nàng đổ xuống trong số phận đơn chiếc của nàng để nàng tự cay đắng nhớ thương. Nàng nhớ thương chàng nghĩa là nàng

cũng đang xót thương nàng đang phải nhớ thương, vì có nỗi niềm thương nhớ nào mà không hàm chứa xót thương số phận . Trong nhớ thương vì vậy tiềm ẩn tất cả một nỗi niềm thống khổ về số phận mình, một sự thống khổ mà trong cuộc đời này không ai có thể biết được, chỉ có kẻ kia, chỉ có người mình thương nhớ mới biết được mà thôi, thành thử thống khổ nhớ thương là một sự thống khổ không được xẻ chia, cho nên *thống khổ nhớ thương là một thống khổ bất mãn của tâm hồn lãng mạn.* Vì thế dự ước không phải chỉ « *gần gũi* » dự ước gần gũi để « *giải niềm cay đắng* », một nỗi niềm cay đắng chỉ có chàng hiểu được mà thôi! Trong thương nhớ ở đây thoáng hiện dần lên nội dung của tình yêu đôi lứa. Tình yêu đôi lứa là một điều mà không một đệ tam nhân nào hiểu được, cho nên tình yêu đôi lứa là một điều mà tình cảm không thể thổ lộ cùng ai. Người chinh phụ kín đáo trong cái nhìn yêu thương, một nỗi niềm kín đáo giữ được nguyên hương của mối tình như khi còn hàm tiếu. Đấy là một đặc tính của nội dung tình yêu của nàng chinh phụ đối với chinh phu. Đã thành gia thất rồi, đã thành phu phụ rồi mà tình chưa chuyển hóa đến bình thường, đang còn phong hương lại trong :

« *Thoa cung Hán thủa ngày xuất giá* »

trong

« *Gương lầu Tần dấu đã soi chung* »,

nghĩa là phong hương lại trong nàng và chỉ trong đôi lứa *chàng, nàng.* Bất mãn do cái nhìn phong kín ấy lại càng sâu đậm, vì tình nàng đang chạm phải bế tắc của cuộc đời, tình nàng đang bị giam cầm đày ải ở trong một giới hạn mà nàng thấy không còn đối tượng chung đôi ngày trước. Tình yêu của nàng đang dựng nên thành nàng bi đát, tình yêu của nàng đang trở thành nàng thương nhớ và u hoài hạnh phúc lứa đôi, một thứ hạnh phúc không thể tìm lại được ở trong cuộc đời, và cũng một thứ hạnh phúc không thể nói được cùng ai ngay cả trong khi đổ vỡ. Nàng không than khóc với ai, không kể lể với ai, mà chỉ than khóc kể lể cho nàng và chỉ cho chàng! Vì thế cái nhìn số phận đơn chiếc của nàng chỉ thúc đẩy nàng hướng về chàng như một Thiên Đàng cứu rỗi:

« *Cậy ai mà gởi tới cùng,*

Để chàng thấu hết tấm lòng trong tư »

Ước mơ này là một lối ước mơ trên hai ngả: Ngả tình và ngả ly biệt. Con đường tình và con đường chia cách kết hợp lại thành một lối mơ về đối tượng đang chìm ngập ở « *ngoài chân mây* ». Lối mơ về này để đối tượng thấu rõ tất cả nỗi lòng thương nhớ, cho ta thấy rằng, từ tất cả những thao thức dằn vặt của số phận cô đơn, của tình cảnh bị lưu đày, của u hoài quá khứ, con người vẫn có những ước nguyện để vượt qua hiện hữu cô đơn, vượt qua bằng cách nhìn đến một chân trời mà mình tin rằng nếu đạt đến chân trời ấy thì thời hạn lưu đày và cô đơn có thể chấm dứt. Vì thế, đến đây nàng không còn mong gặp gỡ, nàng đã chua cay vì ước nguyền gặp gỡ, ở đây nàng chỉ muốn chàng « *thấu hết tấm lòng* », biểu dương sự chuyển biến của tâm trạng bất mãn đi từ tìm đạt cụ thể đến tìm đạt trừu tượng. Và tìm đạt trừu tượng ở đây sẽ đạt được qua những liên hệ vật thể đã từng ghi lại dấu vết tình cảm của lứa đôi, cho nên những sự vật của lứa đôi giờ đây bắt đầu sáng lên ý nghĩa của mình trong ước nguyền tương giao trừu tượng của nàng chinh phụ. Nếu vì giới hạn mà nàng không vượt qua được, nếu vì giới hạn mà chàng không về kịp được, thì bao nhiêu sự vật này biết đâu lại không thể vượt giới hạn để đến bên chàng, tỏ bày cùng chàng nỗi lòng nhớ thương của thiếp!

« *Cậy ai mà gởi tới nơi,*
« *Để chàng trân trọng dấu người tương thân* »

Đến đây chúng ta thấy rằng lòng người là cả một hố sâu những điều chua xót: — tình yêu muốn được san sẻ, nhưng san sẻ không được nên mới nhớ thương; — nhưng nhớ thương lại không thể là một lối thương nhớ đơn phương, mà lại cũng chính là sự nhớ thương cần tha nhân biết mình thương nhớ! *vì thương nhớ mà không ai biết mình thương nhớ thì như chưa trọn nghĩa nhớ thương* ! Tất cả bế tắc của một tình yêu không được sum vầy ở trong lứa đôi là như vậy đó. Không phải chỉ bất mãn một lần vì không được chung đôi với nhau trong cùng một số phận, mà chính còn bất mãn một lần thứ hai trong « *tấm lòng tương tư* », vì chính một lối tương tư không lối thoát, nghĩa là không được đối tượng tình yêu biết đến mình đang thương nhớ không nguôi! Muốn tìm một người để nhờ nói lại nhưng cũng biết rằng không thể có đệ tam nhân đóng vai liên hệ giữa hai đối tượng của tình yêu, vì trên đời này không có một đệ tam nhân nào có thể chu toàn sứ mệnh đó một cách vẹn toàn đầy đủ cả. Cho nên người chinh phụ không cậy ai nói cùng chàng,

mà chỉ cậy ai « *Gởi tới cùng* », « *gởi tới nơi* » những sự vật của lứa đôi để nhắc cùng chàng mối tình dang dỡ giữa hai người, và như thế may ra nhớ thương của nàng có thể được chàng biết đến. Nhưng « *cậy ai* » ? lại là một câu hỏi xót xa không lời giải đáp, *cậy ai* như một tiếng kêu thương rơi vào trong sa mạc, vì có ai đâu để thấu được mối tình của nàng trong một sự vắng lạnh hờn tủi của cuộc đời.

Ai? đây là tiếng kêu thương đang rơi vào trong sa mạc của lứa đôi giữa cái nhìn còn muốn phong hương tình cảm của người chinh phụ. *Ai*, chính là tiếng kêu nức nở của kẻ lưu đày, vì ở trong lưu đày thì không bao giờ còn có thể thấy ai được nữa. Do đấy cái nhìn sự vật yêu thương của người chinh phụ còn chua xót bội phần, vì những sự vật yêu thương đó có thể rời nàng để đến chàng, nhưng không thể qua tay một đệ tam nhân, mà chính phải tự nàng đem đến. Vì thế chỉ có thể tự nàng đem đến để san sẻ cùng chàng, mà trong hiện thực nàng không thể nào đem đến được thì thử hỏi biết cậy ai? Cho nên câu hỏi *cậy ai*, chính là một câu hỏi thoát ra từ bế tắc. Thúy Kiều còn tìm ra lối thoát khi mơ về Kim Trọng:

« *Cậy em, em có chịu lời,*
« *Ngồi lên cho chị lạy rồi sẽ thưa...* »

Kiều còn thấy được một khách thể có thể vì mình đi về trong tương lai cùng Kim Trọng, và với khách thể đó, Kiều nghĩ rằng mình cũng có thể chiếm cứ được thời gian và không gian trong một cái nhìn mai hậu:

« *Mai sau dù có bao giờ...* »

Nhận định của Kiều chưa thật mất tương lai, chưa thật mất liên hệ trong dự ước siêu hình:

« *Trông ra ngọn cỏ lá cây,*
« *Thấy hiu hiu gió thì hay chị về...* »

mặc dù trong hiện thực thì đã tuyệt vọng với đời, nhưng vẫn cố vươn lên để tìm an ủi. Kiều có một đối tượng để cậy, để nhờ: « *Cậy em ...* », người chinh phụ không thể, vì nàng đã đạt tới hạnh phúc của cuộc đời, và ở đây nàng chỉ đang xót xa vì hạnh phúc bay đi, và nàng đang ước ao, mơ về « *gần gũi* ». Cái nhìn của nàng chinh phụ không qui về tương lai, ngày mai an ủi, mà chính đang đổ xuống hiện thực của số phận nàng đang

chìm trong cô đơn ly cách. Tiếng nói cậy ai vì vậy làm sáng tỏ cô đơn và bất mãn của nàng. Bất mãn vì mất liên hệ, bất mãn vì thấy mình bị giam cầm trong giới hạn của số phận mình, bất mãn vì không còn số phận chung đôi mà đã thật tách rời ra làm *hai số phận đang cùng có mặt ở giữa đời và không thể đi về cùng nhau vì không thể nào* và *chẳng có cách nào để vượt qua biên giới !* Đau thương phát xuất từ cái nhìn bế tắc ấy của người đàn bà phải dừng « *trong cánh cửa* », khi số kiếp đàn ông phải « *ở ngoài chân mây* ». Tình yêu, do đó, dù có thắm thiết bao nhiêu, mà khi đi vào với cuộc đời, cũng chỉ còn là một vang bóng, một vang bóng mà mỗi khi nhìn lại, ta không thể nào không bất mãn xót xa. Như Hoëlderlin đã nghĩ trong thi phẩm của mình:

« *Le plus profond amour doit languir à jamais*
« *Que chérissons-nous qui ne soit une ombre?* (Bản dịch của G. Roud)

Ta thấy, « *Thoa cung Hán* », « *Gương lầu Tần* », « *Nhẫn đeo tay,* » « *Ngọc cài đầu* » từ hiện thực của sự thể hiện mối tình trong hạnh phúc của lứa đôi, giờ đây chỉ còn là những sự vật ấp ủ một vang bóng xa xưa, vì tình đã theo với số phận con người mà đi về trong những đường biên giới, để lại trong tâm tư rộng rãi, mối sầu tư, luyến tiếc, nhớ thương không bao giờ nguôi được. Cho nên con người đang nhớ thương, đang sầu tủi ngổn ngang, đang mang niềm cay đắng, đang có một « *tấm lòng tương tư* » chính là con người đang thấy mình bất lực trước thay đổi ngả nghiệt của thời gian, của cuộc đời mà sức mình không thể nào chống đối mãi được. Do đấy tất cả những gì đã qua, giờ đây chỉ còn là « *vang bóng* », một vang bóng mà con người đang ước mơ có thể tái lập lại thành hiện thực ở một nơi xa, vượt qua khoảng cách trong cái nhìn «*cậy ai*» thật ra đã hoàn tất sự bế tắc, như một tiếng kêu thương. Do đấy chúng ta nhận thấy rằngchưa bao giờ con người chịu cúi đầu chấp nhận, mà luôn muốn có một tác động gì, (dù là tác động vô vọng) để cố thoát ra, để mơ về cho được số phận của mình mong muốn. Người chinh phụ vì vậy trong bế tắc của mình đang muốn hỏi cuộc đời, nhưng chính thật ra đang tự hỏi mình, hỏi mình để không thể nào tự tìm cho mình một lối thoát, mà chỉ một câu hỏi mơ về, chứ không thể nào có lời giải đáp cho sự mơ về (!) đúng như Hoëlderlin đã nghĩ :

« *O pauvre coeur ! tu l'interrogerais en vain*
« *Rêve d'elle, et ne cherche pas d'autre réponse !* »

(Bản dịch của G. Roud)

Chúng ta là những kẻ chỉ biết mơ về mà không bao giờ giải quyết được vấn đề số phận cho xong, một sự mơ về mà nếu ta hồi tâm nghĩ lại sẽ thấy vô cùng xót xa bi đát, vì « l'homme est un dieu lorsqu'il rêve, un mendiant lorsqu'il pense... ». Ta là người hành khất khi ta nghĩ phải « *cậy ai* », ta là người hành khất ấy khi ta thấy rằng ta trôi giạt giữa một cuộc đời không biết nương tựa vào đâu, không biết cậy ai để cho màu sắc của số phận mình có thể sáng lên hy vọng. Cô đơn của ta không chỉ vì ta muốn phong hương tình cảm, mà cô đơn của ta chính còn vì ta là một số phận cô đơn.

U hoài cuộc đời hạnh phúc, u hoài mối tình chung đôi chỉ càng làm tăng hiện thực đơn chiếc của cảnh ngộ bây giờ:

« *Trải mấy thu, tin đi, tin lại,*
« *Tới xuân này, tin hãy vắng không...* »,

nàng chinh phụ từ đây nhìn vào số phận mình mới thấy tơi bời vắng lạnh vắng lạnh đi từ hiện thực của cuộc đời để thấm vào cảnh đời đơn chiếc, rồi từ cảnh đời đơn chiếc đọng lại thành một khối băng tâm để mong gửi ra ngoài quan ải. Cái nhìn số phận trong giai đoạn này quả là một cái nhìn lưu vong, vì đi từ mình đến ngoại giới, rồi từ ngoại giới đến mình, để rồi mong từ mình có thể vượt qua ngoại giới, tìm về trong một không gian nào đấy có thể có hiện hữu của chàng:

« *Lòng này gửi gió đông có tiện...* »

Từ thương nhớ bế tắc của nàng, nàng bỗng thấy hiện ra một chân không vô vọng; cuộc đời trước đây dù có cách xa vẫn còn tin chàng chắp nối:

« *Trải mấy thu, tin đi, tin lại...* »

Tin chính là một sự chắp nối những khoảng cách xa, chính là một lối nhìn về số phận bên kia mà mình không thể nào chung hợp được. Tin như một con thoi đi về giữa hai số phận, dệt nên một liên hệ nhất thời nhưng vẫn có, đúc kết thành cái nhìn mơ về chung đôi ngay trong ly cách, và đấy có thể xem là niềm an ủi có thực nhất của con người. Trong ly bôi, nàng đã từng được an ủi rồi như thế:

...« *Tin thường lại, người không thấy lại,*
...« *Thư thường tới, người chưa thấy tới* »

nhưng cũng chính vì chỉ được an ủi như thế — an ủi trong sự chia xa — nên nàng mới ước mơ gần gũi. Còn được an ủi mà phải vọng ước mơ, nếu lỡ ra không còn an ủi nữa thì hỏi con người sẽ nhờ vào đâu để qui định ý nghĩa của số phận mình? Câu hỏi dồn con người vào bước đường cùng của hiện hữu, để thấy rằng, dù có thế nào đi nữa, đâu đâu kẻ lưu đày cũng chỉ có một mình: « L'exilé partout est seul », và nếu trước đây chưa phải một mình, thì giờ đây đang là một mình ở trong hiện hữu:

« *Tới xuân này, tin hãy vắng không...* »

Điểm thời gian này nở ra thành một *màu đen số phận*, hay có thể nói rằng cái chân không là cái đen thẳm của vô minh, cái chân không là nơi *không có* ánh sáng, thoát ra từ cái *có* của cuộc đời. Vì cuộc đời *có* trong nhận định của chúng ta, cho nên cái chân không ở đây chính là sắc màu của sự *không có*, một sắc màu không có hạn giới, vì biết đến đâu mà hạn giới cái không?. Biết đến đâu mà hạn giới cái không, vì cái không mông mênh, cho nên trong cái không vẫn ước ao tìm có, như từ cái không vẫn muốn tìm ra vang bóng của cái có đã qua rồi. Vang bóng vì vậy phải chăng là quê hương của tâm thức bất mãn đang « *luống tưởng* » những thực tại đã qua, đang mơ về những lối gởi trao giờ đây không còn nữa. Vang bóng vì thế không hẳn là sự sống, không hẳn là cái chết, mà chính là một niềm thao thức, «*luống tưởng* » không nguôi, con người không tìm đâu cho ra chút yên ổn tâm hồn mà trái lại đang bị dày vò giữa những gì đã qua và những gì dự ước của ngày nay không thể đến! Tương lai vì vậy chỉ là một màu đen thẳm. Hiện tại là một cảnh ngộ bơ vơ đang đến độ « *ngẩn ngơ* » tàn héo:

« *Trời hôm, tựa bóng ngẩn ngơ,*
« *Trăng khuya, nương gối, bơ phờ tóc mai...* »

Cuộc đời ngả xuống trên số phận như một cảnh hoàng hôn và con người chỉ còn tìm nương tựa ở chính bóng mình và bóng của sự vật! Tìm nương tựa ở *bóng*, hay là *vang bóng*, có lẽ cả hai đều đúng, vì *bóng* cho hiện thể của mình và *vang bóng* cho tâm thức bất mãn. *Bóng* thuộc về cái nhìn nhục thể, cái nhìn của đôi mắt, còn *vang bóng* thuộc về thế giới của tâm tư. Hai thế giới đang tìm gặp nhau trong cảnh hoàng hôn của sự vật, nghĩa là trong khi ngày tắt, ánh sáng dần vơi, như số phận của con người đang sắp đi vào màu đen của đêm tối. Cái nhìn bên ngoài sự vật là một cái nhìn

đang rạn nứt vì chân không: hay nói cách khác, chân không bên ngoài là nguyên nhân của những lằn nứt ở nội giới! Không còn có tin, và cũng không còn tin nữa ở tin: « *Gieo bói tiền, tin dở còn ngờ...* » con người đang lưu lạc ở giữa một chân không, như ngây dại, sửng sờ, tiểu tụy. Đó là hình ảnh của người chinh phụ, đó là số phận của tình thương giới hạn trần gian đang bị giam vào ly cách, đó là khuôn mặt của tình cảm lưu đày:

« *Há như ai, hồn say bóng lẫn,*
« *Bỗng thơ thơ thẩn thẩn hư không,*
« *Trâm cài, xiêm giắt thẹn thùng,*
« *Lệch làn tóc rối, lỏng vòng lưng eo...* »

Đó là khuôn mặt của một con người đang dại đi vì thất vọng. Tâm trạng này của số phận chinh phụ bắt đầu được thể hiện ở đoạn thơ này: thất vọng được thoát ra trong thái độ chờ mong không được gặp, và được biểu dương ngay trong sinh hoạt của bản thân. Số phận đau thương đang được sáng lên bằng những đường nét, bằng một bức tranh qui định được thảm trạng của một con người đang ở trong vòng bồi rồi, bơ phờ: nhưng ánh sáng chiếu vào chỉ là một thứ trăng khuya le lói, cho nên bức tranh ngoài tính cách thê thảm, lại còn chiếu dọi cả được cảnh vắng lạnh cô đơn. Con người không còn là con người hiện thực phức tạp của mình, mà chính chỉ còn một con người tâm trạng, con người của một tâm trạng đang lên đến mức độ cao nhất của sinh hoạt nội dung mà ở đây đang dần thoát ra trong một hiện hữu lưu đày với tất cả những gì hỗn loạn đến điên cuồng của tác động! Làm sao con người lại có thể dìu khuôn mặt của mình về trong một số phận như thế, hay nói đúng hơn, vì sao con người lại nỡ giam mình trong một khuôn mặt lưu đày của một số phận bất mãn vì đợi chờ? Thất vọng của đợi chờ đã biến thể con người đến một hiện thực bi thương như thế được hay không? Thật ra, bức tranh hiện thực bi thương của người chinh phụ phản chiếu một phần nào đêm dày nội giới của con người được phát hiện ra trên ngoại giới. Nội giới của con người là một nội giới hàm chứa nhiều lo âu bi thảm, hàm chứa nhiều đau thương, hàm chứa nhiều cái nhìn về cuộc đời bi đát. Có thể nói rằng nội giới của chúng ta là một vực thẳm khôn cùng mà vì những biên giới của thân ta, của đời ta cho nên ta không bao giờ khai thác ra cho hết. Ta đi vào trong cuộc đời với cái nhìn liên kết, chịu đựng nhiều hơn là với cái nhìn dự ước của nội tâm. Cho nên ngay trong cả chấp nhận hằng ngày, ta sống thường xuyên

trong lo âu, bất mãn. Sở dĩ như vậy vì trong ta có ý thức muốn hoàn tất, muốn chu toàn, mà sự kiện biến trôi ở đời không bao giờ cho chúng ta được thực hiện đầy đủ và thỏa đáng. Cho nên, có thể nói rằng, ta sống thường xuyên trong một sự nhớ tiếc không nguôi, vì những gì ta nói ra, ta vẫn chưa nói đủ, những gì ta sống qua, ta vẫn chưa sống trọn, nghĩa là *không bao giờ, và chưa bao giờ con người có thể thụ hưởng cho đầy đủ cuộc đời.* Vì thế bao giờ ngày nay ta cũng nghĩ về ngày mai, và dự tính rằng mai kia ta có thể làm cho đời ta, số phận ta đầy đủ. Người chinh phụ cũng vậy. Nàng cũng có những hoài vọng ngày mai trong cái nhìn chu toàn số phận. Nhưng ý nghĩa chu toàn của nàng ở đây, thật ra đã bị giới hạn rất nhiều, giới hạn bởi cuộc đời, giới hạn bởi ly cách, giới hạn bởi ý nghĩa « *ở lại* », dừng lại của nàng. Và đến đây, chính ý nghĩa « *ở lại* » và dừng lại đó cũng đang bắt đầu đổ vỡ. Nàng đã khép số phận lại bằng một khuôn mặt đợi chờ, thế mà giờ đây là sự phân hóa của khuôn mặt đợi chờ đang vừa mới nghe tiếng nói đổ vỡ của cuộc đời. Tiếng nói ấy không làm bằng âm thanh mà chính làm bằng im lặng, một sự im lặng đã cho nàng thấy rõ chân không, nên đã từ chân không thoát ra sự phân hóa. Đợi chờ là đổ vỡ, nhưng chỉ đổ vỡ trong những phút đợi chờ vì con người còn tin ở tương lai của chờ đợi. Do đấy đợi chờ chưa hẳn là thất vọng, mà thất vọng chỉ đến khi không thể đợi chờ được nữa với đời, hay biết rằng đợi chờ cũng không thể đem lại gì hơn là sự vắng lạnh của đời và hiện thực thê lương đơn chiếc của mình không biết trông tìm gì nữa! Con người cuồng dại như thế là con người thấy mất tương lai. Con người cuồng dại như vậy là con người đang ý thức quá rõ về số phận mình. Hình như có một tiếng nói nội tâm như thế nào đây để thúc đẩy con người vật thể bơ phờ như thế. Con người trong tâm trạng này như chỉ lắng nghe tiếng nói ấy vọng ra từ nội giới, và có lẽ vì quá chú trọng về tiếng nói bên trong nên mặc cho hiện thể của mình lảo đảo, và cái nhìn về số phận vì vậy nhìn vào nội giới nhiều hơn, mà những phát hiện ngoại giới chỉ biểu dương những tiếng kêu thương âm thầm ở trong nội giới. Cho nên phải nhìn trong bức tranh chấp choáng đó, tất cả thảm trạng nội giới của con người mà những đường nét sầu tư thê thảm ở ngoài vẫn chưa diễn đạt đầy đủ. Vì thế, không những con người có thể như thế, mà trong nội giới còn hơn thế, trong nội giới là cả một cơn dông tố hãi hùng đang đánh ngã con người hiện thể xuống vị trí giới hạn của cuộc đời, làm cho con người hiện thể mất tin, mất trí, không còn mơ gì, trông gì được nữa. Người chinh phụ đến đây, như Baudelaire,

đang choáng váng và đang tìm kiếm như Baudelaire « *le vide, et le noir, et le nu...* » và đang thấy « *lá cờ đen* » của thất vọng cắm ở giữa lòng mình. Nếu con người có một tôn giáo, có một đức tin, chắc sẽ quì xuống cầu xin an ủi. Ở đây, chúng ta thấy rằng không có; con người đang đắng cay với mình, đang cắng răng chịu đựng, và có lẽ tất cả ý nghĩa của thân phận làm người hàm chứa trong thái độ chịu đựng này. Con người không sợ biết mình dù sự biết mình có làm cho mình lảo đảo. Chịu tất cả sự đau khổ không phải chỉ vì đau khổ, mà chịu tất cả đau khổ để thấy rõ tình thương. Tình thương làm cho con người điêu đứng như vậy, nhưng con người cũng vẫn cam tâm để được yêu thương, vì *không chịu đựng được đắng cay là không còn yêu thương được nữa.* Đắng cay này làm cho tơi bời cả thể xác, và còn chịu được sự tơi bời này là còn nói được yêu thương, không phải nói ra trong yêu thương, mà chính nói ra trong quả cảm lặng im chịu đựng, không khác gì T.T.Kh. « *câm mà nín* », vì còn câm còn nín được là còn phong hương được tình cảm trong tâm. Không quì xuống van lơn một đấng cao cả siêu việt nào ban ơn, ban phước, người chinh phụ có lẽ đang muốn làm người trong tất cả ý nghĩa đầy đủ của mình. Chịu đựng như thế, nghĩa là đang nói ra mình không muốn thế, nhưng mình chịu thế, chỉ vì mình đã quá thương chàng. Vì thế, tiếng nói của người chinh phụ không chỉ phải một tiếng than thân trách phận, mà chính tiếng kêu của tâm thức con người đang chịu bất mãn trước cuộc đời, vì mình có một lẽ sống phải theo, một ý nghĩa phải thực hiện, một số phận phải chu toàn, mà vì biên giới chẳng chịt của đời nên mình không có cách g thể hiện được. Mà đã không thể hiện được, thì sẽ cam chịu, dù bản thân này có trôi giạt ra đến thế nào ! Bức tranh thê thảm của con người ở đây đang có một nội dung ý nghĩa, và thảm trạng rách nát tơi bời của số phận vì thế hàm chứa một giá trị thanh cao! Đây cũng là nhận định của Baudelaire trong Fleurs du Mal: « De la douleur pour faire une volupté vraie » , và con người do đó có ý nghĩ cực đoan là tìm về cái chết, vì nếu tìm về cái chết mà thỏa được lòng thương thì cũng chẳng khác gì sống mà được yêu thương; nếu sống không yêu thương được mà chết được yêu thương như Nga hoàng, Nữ anh, thì có lẽ tìm về cái chết là một lối thương cùng sự sống:

« *Tịch âm âm, tương liêm quyển hựu thùy !*

« *Bức rèm thưa rủ thác đòi phen* »

Đây là cái nhìn Sự Chết cứu rỗi, cái chết được sống: « C'est la Mort qui console et la Mort qui fait vivre » (La Mort-Baudelaire-Fleurs du Mal) Chết ở đây vì vậy có đặc tính nhiệm huyền và được ước ao như một sự đau thương cực đoan mà mình có thể chịu đựng để minh định được tình yêu của mình cùng sự sống, vì nếu sống mà không minh định được, thì thà chết đi mà minh định được còn hơn. Giáo sư Marcel A. Ruff, trong luận án Tấn sĩ trình tại Đại học Sorbonne năm 1955 đã nói về câu thơ này của Baudelaire như sau: «... le vers part d'un seul mouvement et le rapprochement des termes suggère un référence religieuse ». Có một ý hướng huyền nhiệm ở trong cái nhìn về Cái Chết, khi thấy rằng cái chết, và chỉ có cái chết thôi mới có thể cứu rỗi cuộc đời. Ý chết ở trong Chinh Phụ Ngâm tuy nhìn qua biểu tượng « *tương liêm* » được xem như một lối mơ về tượng trưng thể hiện ý nghĩa của cảm tình, được tác giả và dịch giả đưa vào đây cho ta thấy một phần nào tâm trạng của con người ở trước một cảnh đời bơ vơ; con người lưu vong là con người có thể chết và dễ chết. Nga hoàng Nữ Anh đi tìm vua Thuấn, sự tìm kiếm đưa về trong cái chết để hoàn tất ý nghĩa kiếm tìm, vì chỉ có Cái Chết mới giúp cho sự kiếm tìm được chu toàn tìm kiếm. Người chinh phụ chính cũng đã tìm kiếm vô vọng ở trong cuộc đời cho nên khi nàng lảo đảo vì đau thương, ý chết đã thoáng qua từ một cái nhìn biểu tượng, không khác gì Shakespeare đã nhận định ở trong Roméo và Juliette:

« *O love ! O life! Not Life but Love in Death* » (màn IV, cảnh 5)

Nàng chinh phụ chưa đến như thế, nhưng biểu tượng thoáng qua có thể cho ta ý hội rằng Ý Chết có thể đến với con người trong tình cảm Yêu thương (!) và đây là một thảm trạng (hay một niềm vui ? hay một lối an ủi?) của tâm thức bất mãn trước cuộc đời, khi con người thấy cuộc đời chỉ là một cảnh lưu đày chỉ làm cho con người chia cách, đặt số phận ra thành từng cõi, từng xứ đau thương! Sự khát vọng yêu thương của người chinh phụ đến nỗi có thể hủy diệt sự sống vì khát vọng đó, cho chúng ta thấy rằng ở giữa cuộc đời này vốn có những gì cao quí mà ta có thể mơ về, ước mãi, dù đây chỉ là một con người hữu hạn, nhưng lối mơ về ước mãi ấy là bằng chứng linh động nhất của ý thức vĩnh cửu trong ta ! Và theo Baudelaire, chính nhờ thi ca mà ta bắt gặp được những tâm trạng này « c'est à la fois par la poésie et à travers la poésie... que l'âme entrevoit les splendeurs situées derrière le tombeau... » (Etude sur E. Poë) và dù ta có nghẹn ngào như

người chinh phụ, thì chính sự nghẹn ngào biểu dương một tâm trạng lưu đày trong bất mãn, vì đã muốn chiếm cứ tức thì ở trong cuộc đời này một hạnh phúc, một thiên đường mà mình biết rằng có, nhưng không thể nào chiếm cứ được. Cái đau khổ của ta là biết rằng *có* mà *không* thể chiếm cứ được, như người chinh phụ biết có tình yêu, biết có người chinh phu mà giờ đây không thể nào chiếm cứ được chinh phu! Số phận của con người như bị chìm trong ly cách của thân phận, hay thân phận chính là một thân phận ly cách mà số phận không thể nào đem về lại được sự sống chung đôi! Nhìn ra cuộc đời, vắng lặng:

« *Ngoài rèm, thước chẳng mách tin...* »

Người chinh phụ từ thất vọng đang muốn lắng nghe một âm thanh gì có thể gợi lên sự sống. Nhưng không, tất cả đều vắng lặng, vắng lặng, ngay cả đến ngọn đèn cũng chỉ làm đen tâm trạng chứ không đủ chói sáng cuộc đời:

« *Trong rèm, dường đã có đèn biết chăng ?* »

Người chinh phụ chưa chết, nhưng đã thấy cuộc đời chết ở chung quanh nàng. Số phận nàng đang ở trong bao nhiêu lần vây phủ, nàng là sự sống cô đơn ở giữa vũ trụ đã thật hết ý nghĩa rồi:

« *Đèn có biết, dường bằng chẳng biết...* »

Mà biết làm sao được cuộc đời, soi làm sao sáng một tâm trạng đã tối, đã ngả xuống màu đen? Chỉ có con người mới phá vỡ được cô đơn và thất vọng của con người chứ không một sự vật, một khách thể ngoại giới nào có thể phá vỡ được. Phá vỡ cô đơn và thất vọng của người chinh phụ chỉ có người chinh phu, biết được nàng chỉ có chàng, cho nên bao nhiêu câu hỏi *biết, không*, đã như hàm chứa *không* từ trước, vì bao nhiêu câu hỏi *biết, không* ấy cũng chỉ dồn về nhận định cuối cùng:

« *Lòng thiếp riêng bi thiết mà thôi...* »

một nhận định cuối cùng đã làm cho con người uất nghẹn:

« *Buồn rầu nói chẳng nên lời,*
« *Hoa đèn kia với bóng người khá thương !* »

Cái « *biết, không* » của cuộc đời trở thành vô nghĩa, vì biết hay không biết thiếp vẫn phải là người bi thiết như thường. Chỉ có chàng biết, thiếp mới

có thể vượt qua bi thiết của lòng mình, nhưng mà chàng làm sao biết được thì chỉ có mình thiếp bi thiết mà thôi! Đau thương của người chinh phụ là một đau thương bao hàm hai phương diện: cô đơn trong tình yêu và cô đơn trong thống khổ của tình yêu. Tôi nghĩ rằng, con người cô đơn trong một tình cảm của mình còn đủ can đảm để chịu đựng, chứ cô đơn trong thống khổ của tình cảm đó nữa là một đau thương vượt mức lối tìm về hạnh phúc, của cuộc đời. Con người biết rằng trong cuộc đời có hạnh phúc mới chịu đau thương để tìm về hạnh phúc, nhưng nếu hạnh phúc không trổi dậy, con người sẽ biết tính làm sao? Trước bế tắc của lối tìm về, con người chưa chết được, đang muốn nhìn vào một bóng hình đơn chiếc khác:

« *Hoa đèn kia với bóng người khá thương* »

những bóng hình đơn chiếc khác cũng đang đơn chiếc như mình, cũng đang tìm về mà không thể bao giờ gặp được, nhưng vẫn hiện hữu, vẫn tồn tại như một sự thách đố, bền gan. Vì không có gì cô tịch bằng ngọn đèn chiếu ra ánh sáng, xô đuổi bóng đêm, nhưng cũng không phải vì vậy mà ngọn đèn có đôi, có lứa. Ngọn đèn có thể xem là hình ảnh cô tịch của cuộc đời, một hiện thực cô tịch ngay giữa bao nhiêu hiện hữu khác mà mình soi sáng, và càng soi sáng chừng nào trong bóng đêm càng thấy mình lẻ loi đơn chiếc. Cháy cho sáng lên, cho đỏ hoa để rồi bấc lụn, dầu vơi, như con người yêu thương đem hết số phận mình hiến dâng tình cảm; trong đêm dày bóng tối vì thế nếu ngọn đèn đơn chiếc, thì trong cảnh đời gió bụi, tình cảm phải là một hiện hữu cô đơn. Tuy nhiên, ngọn đèn vẫn si gan sống mãi; còn con người ý thức được cô tịch của mình cho nên mới đau đớn cho cả hai hiện hữu cô đơn, một sự đau đớn chỉ vì lòng ta, cái nhìn của ta, không đơn giản như ngọn đèn, mà chính lòng ta, cái nhìn của ta, là một lối *nhìn về chiếm đoạt*. Ta muốn thu cuộc đời trên hai bàn tay bé bỏng, nhưng đời là bình lửa nóng chỉ làm ta cháy bỏng, xót thương. Hạnh phúc của cuộc đời vì vậy là một hạnh phúc viền đậm đau thương mà có lẽ con người của cuộc đời phải luôn luôn nhận chân như vậy. Không nhận được như thế, thì với đời, ta luôn mãi là một kẻ bất mãn lưu đày. Tâm thức lãng mạn không bao giờ là một tâm thức chịu chế ngự số phận bằng cái nhìn duy lý hay cái nhìn lý tưởng, siêu hình, mà chính muốn nhìn cuộc đời trong ý thức vươn tới. Chính sự vươn tới mới làm cho chủ thể xót xa, và càng xót xa chỉ biết tự thương trong một cái nhìn tự qui để thấy số phận mình là một số phận đợi chờ đang trôi giạt:

« *Gà eo óc gáy sương năm trống,*
« *Hòe phất phơ rủ bóng bốn bên,*
« *Khắc chờ đằng đẵng như niên,*
« *Mối sầu dằng dặc tựa miền bể xa...* »

Con người đang trôi xuôi với thời gian trong ý thức muốn dừng lại chờ đợi! Đợi chờ thu ngắn lại trong cái nhìn thời gian tâm lý, nhưng đau thương lan rộng trôi chảy theo sự vật không gian. Cái nhìn tương phản ở đây là cái nhìn của vô thức và hữu thức: hữu thức trong nhận định thời gian và vô thức trong nhận định biến trôi của tâm trạng. Hai trạng thái này đều có thể xảy ra trong con người cùng một lúc, vì trong ta luôn có hai hiện hữu vừa muốn trôi giạt vừa muốn giam cầm. Chính ý thức muốn vượt qua lại làm cho thời gian dừng lại, và vô thức muốn tha thiết ngưng về, giữ lại hiện hữu, lại phải nhận định sự chảy trôi. Vì thế cái nhìn nhị nguyên thời gian — không gian ở đây chính là cái nhìn của ý thức và vô ý thức sau khi đã đi đến gần bên cái chết của số phận mình. Đó là một cái nhìn tỉnh lại, vì đã bắt đầu đặt mình lại trong trường tri giác thực hữu của cuộc đời, một sự đặt lại đương nhiên và phải có, vì mình chưa mất với cuộc đời. Lối đi về trong vực thẳm của tâm tư chỉ là *một lối nhìn vào* phải trở lại, hoặc trở lại bằng cái chết bi thảm (tự vẫn) hoặc trở lại với thực hữu đau thương. Người chinh phụ đã không chết, mà trở lại với mình cùng *hương, gương, đàn* trong một lối cô nhìn về phía trước. Nhìn về phía trước để có thể thoát chết lưu đày:

« *Hương gượng đốt, hồn đà mê mải,*
« *Gương gượng soi, lệ lại chứa chan,*
« *Sắt cầm gượng gảy ngón đàn,*
« *Dây uyên kinh đứt, phím loan ngại chùng...*»

Khi chưa có thể chết được, phải cố tìm về sự sống. Người chinh phụ vì thế đã từ bơ phờ thơ thẩn, từ lảo đảo hồn say gượng dậy với hiện hữu, muốn đem về cho số phận mình một chút hương ý nghĩa của phút bây giờ. Thoát qua cái chết bằng cách nhìn vào « bây giờ », thoát qua cái chết bằng một hành động gì đưa về sự sống, chết và sống vì phải giao tiếp nhau qua hiện tại, cho nên cái nhìn của người chinh phụ vì thế phải soi xuống số phận mình và làm cho mình tỉnh dậy ở trước cuộc đời. Đốt hương, soi gương, gảy đàn chính là lối nhìn tỉnh dậy. Tỉnh dậy từ đau

thương để cố trốn nấp đau thương, gượng làm lại hiện hữu, gượng xây lại những gì mà mình đã từng thấy trồng trải bơ vơ, gượng sống lại bằng cách đem vào số phận âm thanh, hoa hương, màu sắc, nghĩa là gượng liên kết lại với cuộc đời. Tuy trong gượng dậy lòng còn chua xót, nhưng khóc được là đã nhẹ cõi đơn:

« *Hương gượng đốt, hồn đà mê mải,*

Gương gượng soi, lệ lại chứa chan »

Những giọt lệ dỏ xuống tâm hồn chính là những giọt nước mắt cứu rỗi, những giọt nước mắt tìm về sự sống, tìm về cuộc đời, vì còn khóc được nghĩa là còn sống được với đời. Đau thương không khóc được mới dồn về cái chết, chứ đau thương mà khóc được là mối đau thương đã thoát qua cái chết để có thể trở về đau đớn ở giữa cuộc đời. Cho nên người chinh phụ trong bất mãn chưa phải là một con người tuyệt vọng, mà chỉ mới thất vọng, chưa phải tuyệt vọng, vì trên con đường đưa về gần tuyệt vọng, nàng đã tỉnh dậy để trở lại với cuộc đời. Nàng đã sống lại, muốn sống lại những khi sắp chết, cho chúng ta thấy rằng *người đàn bà có biệt tài muốn sống ngay trước số phận có thể đưa về cái chết của mình.* Ý thức muốn sống ở đây là một ý thức thoát ra từ sự ngẩn ngơ, lảo đảo của một con người đã quên rồi sự sống, hàm chứa một cái nhìn đắng cay bấu víu lấy cuộc đời. Người chinh phụ như đã nghĩ rằng, dù sao đi nữa cuộc đời vẫn hơn cái chết, vì hình ảnh « *tương liêm* » chỉ cho cái chết một ý nghĩa quá siêu hình. Mà nàng chinh phụ không mến chuộng siêu hình, không mến chuộng những cái nhìn an ủi có tính cách hóa thân, điều nàng muốn là hạnh phúc của cuộc đời này, điều nàng mong là chuỗi ngày hiện thực. Cho nên nàng gượng dậy từ đau thương để cho ta thấy rằng, tuy nàng bị hạn giới bởi ý muốn tha thiết sống của nàng, nhưng trong ý hướng này bao hàm tự do của một con người chịu đựng. Chịu đựng tất cả trong cuộc đời này để có thể mơ về yêu thương, để có thể tìm ra đối tượng của tình mình đang tách xa ngoài giới hạn. Gượng dậy là còn chịu đựng nữa và chịu đựng mãi, chứ chết đi thì chỉ có một lần chịu đựng mà thôi, *chịu đựng cái chịu đựng cuối cùng thì sẽ không còn chịu đựng nữa.* Cho nên, nếu có những khuôn mặt sáng lên, Đẹp lên trong cái chết vì Tình như Roméo và Juliette, thì cũng vẫn có những khuôn mặt Sáng lên, Đẹp lên trong sự chịu đựng đau thương cũng vì tình thương mến! Ý nghĩa của tình yêu vì vậy, không chỉ ở trong cái chết, mà *còn ở cả trong sự sống,* nếu biết xử dụng

cuộc đời như một vị trí chịu đựng thường xuyên. Như thế, có nghĩa là sống mãi với đau thương, tạo ra đau thương và lăn lóc với đau thương, nhưng con người sẽ thấy *từ mỗi đóa hoa đau thương nở ra một đóa hoa tình ái.* Đau thương như vậy không còn ý nghĩa tiêu cực, mà đau thương là một đau thương sáng tạo, thoát từ tình cảm mà ra và xây dựng cho tình cảm càng cao, càng đẹp. Sartre khi phê bình Les Fleurs du Mal của Baudelaire đã viết: «*... la création délibérée du Mal, c'est à dire la faute, est acceptation et reconnaissance du Bien; elle lui rend hommage et, en se baptisant elle même mauvaise, elle avoue qu'elle est relative et dérivée, et que sans le Bien, elle n'existerait pas* » (Baudelaire pg. 80-81)

Toàn bộ tác phẩm Chinh Phụ Ngâm là một tiếng kêu đau thương của con người, như toàn bộ thi phẩm của Baudelaire là một tiếng kêu tội lỗi.

Nhưng đau thương hay tội lỗi, phải nhìn nhận rằng đều là phẩm vật của cuộc đời, và từ đau thương, con người biết mình vì sao thống khổ, và cũng từ đau thương mà con người hằng mơ tưởng đến yêu thương.

Yêu → Đau khổ → Yêu

Ta đi về trong cuộc đời bằng bấy nhiêu thảm trạng, không thấy có một nụ cười, mà chỉ thấy sầu tư xoắn xít như những « làn tóc rối » « *lệch làn tóc rối ...*»), lệ tràn đôi mắt, (*lệ lại chứa chan*) và ta nghi nan đến cả sự bền vững của lứa đôi, cho nên không dám để lòng lên phím loan, vì sợ rằng cô đơn sẽ thoát ra thành dây uyên đứt!

« *Dây uyên kinh đứt, phím loan ngại chùng* »

Cuộc đời dâng lên như một nét buồn trong đau khổ của sự yêu đương, như chính tình yêu không chỉ phải là những nụ cười hạnh phúc. Trước thảm cảnh đó, người chinh phụ như muốn cầu xin vũ trụ:

« *Lòng này gửi gió đông có tiện,*
« *Nghìn vàng xin gửi đến non Yên,*
« *Non Yên dù chẳng tới miền,*
« *Nhớ chàng thăm thẳm đường lên bằng trời* »

Cầu xin vũ trụ, như hiện tượng là một sự nhắn đi, vì ở đâu còn có cuộc đời này là ở đó hiện tượng có thể tới nơi để làm kẻ đưa tin, hay để cùng đồng hòa tha nhân vào trong một hạn giới: cái nhìn vượt hạn giới này đang

cõ tìm một hạn giới chung để đôi bên cùng có thể gặp nhau trong xa cách của cuộc đời này. Cho nên nói được như Trần Dần: « *Em đi trong mưa, Cúi đầu, nghiêng vai...* » là đã đồng hòa được tâm hồn của mình vào người « em gái », là đã đi vào chung trong một giới hạn trời mưa, mà đôi bên có thể gặp nhau trong cùng một dòng tâm sự ! Cho nên nói được như người chinh phụ:

« *Lòng này gửi gió đông có tiện...* »

là đang muốn có sự đồng hòa trong hạn giới xảy ra, luân chuyển của sự lạnh lùng cô tịch mà không gian ngăn cách sẽ không còn có nghĩa gì nếu từ hiện tượng ta thấy được lòng nhau, nếu từ hiện tượng cùng qui về được một cái nhìn chung tâm sự! Người chinh phụ chỉ nương nhờ hiện tượng, cầu xin vũ trụ chớ không cầu xin một đấng thượng đế toàn năng, chỉ vì đấng thượng đế toàn năng ở đây đã là kẻ làm nên gió bụi! Trong tâm nàng nhìn ra chỉ có hiện tượng là đáng kể, vì hiện tượng có thể gây được trong lòng nàng một nỗi niềm hy vọng từ thất vọng mà thượng đế đã gieo xuống số phận nàng. Đây là một tiếng kêu hiện tượng, khẩn thiết hiện tượng thoát ra từ thất vọng chiếm cứ của một đấng thượng đế chỉ gieo họa phong trần, làm như hiện tượng này không phải là của đấng thượng đế kia! Nhưng với cái nhìn này, ta thấy rằng người Chinh phụ muốn tách thượng đế ra khỏi vũ trụ, khỏi cái dịch của vũ trụ, như thượng đế chỉ gieo tai họa vào trong cái dịch thôi, chứ không thể làm ra cái dịch. Lẽ huyền nhiệm của vũ trụ như ở ngoài ý muốn của thượng đế toàn năng, vì thế thượng đế sẽ không còn toàn năng mà chỉ là một sự vô hình gieo nên màu đen tối. Đây là một lối suy luận của cảm tình hay chính là cái nhìn tình cảm của một con người chỉ thấy ý nghĩa sâu xa của cuộc đời, của số phận trong hiện hữu ấy — Từ thất vọng trong đêm đen của chờ đợi, của cô đơn, ta vẫn nghe tiếng nói của lòng ta vọng ra như muốn được truyền đi đến một nơi nào xa tắp mà ta gọi với tất cả thiết tha như Mallarmé đã có lần chua xót:

« *Mon coeur qui dans les nuits parfois cherche à s'entendre*
« *Ou de quel dernier mot t'appeler le plus tendre...* »

Tiếng hy vọng như thế, có thể xem như những từ ngữ cuối cùng của một tâm thức xót thương, cho chúng ta thấy rằng kẻ lưu đày trong người chinh phụ chưa chịu cúi đầu tuyệt vọng. Dù sao đi nữa thì đau thương

của con người vẫn là một điều đáng kính, vì từ đau thương mà kêu được hy vọng với đời, cũng như từ đau thương mới thấy rằng nhớ thương vốn bao la, vô biên, không giới hạn:

« *Non Yên dù chẳng tới miền,*
« *Nhớ chàng thăm thẳm đường lên bằng trời* »

(Ức quân *thiều thiều* lộ như thiên)

Tôi nghĩ rằng chưa ai nói được cái bao la đau thương của sự nhớ thương bằng người chinh phụ. Nhớ thương hiện ra như một quan lộ mà cùng đích con người không bao giờ đạt tới, hay chính nhớ thương là quan lộ chẳng có cuối điểm mà luôn cứ mãi dài ra! Dài ra vì không bao giờ tìm đến được đối tượng cả, và còn chưa tìm được đối tượng thì còn mãi nhớ thương! Đặng Trần Côn và Đoàn thị Điểm trong một cái nhìn chung « *thăm thẳm* » « *thiều thiều* » đã phóng ngoại được con đường nhớ thương của tâm trạng, cho chúng ta thấy rằng tâm hồn bất mãn của kẻ lưu đày đang lưu lạc tìm đến một đối tượng mơ về nhưng chẳng bao giờ gặp được, vì đối tượng ấy vốn không có nữa ở dưới mỗi chân trời!

***

Tâm hồn bất mãn của kẻ lưu đày qua hai cái nhìn về *cuộc đời và số phận*, là một tâm hồn đau khổ. Lãng mạn vì vậy là một ý thức đau thương về số phận và cuộc đời, phát xuất từ sự bỏ quên, tự sự cô tịch như Chúa Jésus đã nói ở trên cây thánh giá: « *Pourquoi m'avez-vous abandonné?* » Sự cô tịch ấy chỉ có với con người trung thực, chí tình với con người và cùng cuộc sống, chứ không thể có với con người xem cuộc đời và con người như phương tiện hưởng thụ của mình. Người chinh phụ vì thế là kẻ vô tội đang đau xót trước tội lỗi của con người và tai họa đau thương của trời đất, cho nên đau thương có thể xem như một thực trạng trong lành nhất để có thể hiểu biết cuộc đời. Đau thương chính là Thiện Ý lớn nhất của tất cả những lối mơ về thiện ý, và nói như Max Scheler « *elle est le Bien des biens* (Le Sens de la Souffrance).

Vì thế người chinh phụ đã lịm trong đau thương để làm dịu xuống tâm hồn, để từ đau thương sáng ra một quan lộ nhớ thương trong sự thương mình và thương kẻ khác:

« *Nhớ chàng thăm thẳm đường lên bằng trời...* »

Nếu cái nhìn bất mãn bế tắc từ đầu tác phẩm:

« *Thuở trời đất nổi cơn gió bụi,*
« *Khách má hồng nhiều nỗi truân chuyên...* »

và người chinh phụ lưu lạc trong cuộc đời và trong số phận như một kẻ lưu đày, thì đến đây nhớ thương thoát ra như một lối lên Thiên Đàng, như một con đường cứu rỗi vô biên, mà có lẽ nếu còn muốn cho số phận mình có một ý nghĩa giữa cuộc đời này thì phi thương nhớ, không có cái gì chu toàn được nữa. Nhưng thương nhớ lại phát xuất từ đau thương, và càng nhớ thương thì đau thương lại trỗi dậy :

Đau thương → Thương nhớ → Đau thương

cho nên hai cực đau thương là lối đi về của thương nhớ như hai cực yêu thương là lối đi về của đau khổ, cho chúng ta thấy rằng Hạnh Phúc của cuộc đời qui về trong thảm trạng lưu đày, qui về trong tâm hồn bất mãn, vì những thực trạng tiêu cực đó đã làm sáng lên ý nghĩa tích cực của đời ta: đau khổ làm cho ta biết ta Yêu, cũng như đau thương làm cho ta biết rằng ta là con người Thương nhớ, và đường thương nhớ là con đường « *thiều thiều lộ thiên* » mà không bao giờ ta thương nhớ cho cùng vì nó vốn vô biên không giới hạn. Từ hạn giới của số phận mình người chinh phụ đã đi đến vô biên của tình cảm và nhớ thương, cho ta thấy rằng, hạnh phúc chính ở trong cuộc đời này, nếu từ bao nhiêu xót xa ấy của thân phận ta thấy rằng có thể ngọt ngào để nhận được số phận của mình như Thomas Kempis đã nghĩ: «*Quand tu en arriveras à goûter le souci et la tribulation amère comme une nourriture suave, par amour du Christ, estime alors que tu est sauf. C'est alors que tu auras trouvé le Paradis sur terre...*»

Huế 1-II-1961

L. T. S. — Vì bài quá dài và phạm vi tạp chí có hạn, cho nên chúng tôi không thể đăng được phần chú thích cũng như phần sách tham khảo của tác giả. Hai phần này sẽ được trình bày đầy đủ khi tác phẩm này được ấn hành. ĐẠI HỌC

Ý-thức và sự sống

Diễn văn Bergson đọc tại Đại-học-đường Birmingham ở Anh ngày 29 tháng 5 năm 1911, và về sau đã xuất-bản với mấy bài khác trong quyển Năng-lực tinh-thần.

Linh-mục **CAO VĂN LUẬN** *dịch.*

Ý–thức và sự sống

Khi phải đọc một bài diễn-văn để kính nhớ một nhà bác-học, người ta có thể cảm thấy bối-rối vì bắt buộc phải bàn về một vấn-đề nào mà nhà bác-học đã lưu-ý đến ít nhiều. Nhưng đối với một vị đại danh như Huxley, tôi không cảm thấy bối-rối gì như thế cả. Nói cho đúng hơn, điều khó khăn có lẽ là tìm ra một vấn-đề mà ông đã không để ý đến vì ông là một trong những bộ óc quãng bác nhất nước Anh của thế-kỷ vừa qua. Nhưng tôi nghĩ rằng vấn-đề ý-thức, sự sống và tương-quan giữa chúng, chắc chắn đã làm cho nhà vạn-vật-học ấy, đồng thời cũng là một triết-gia phải đặc biệt suy nghĩ, mà riêng tôi, vì không thấy có vấn-đề nào quan-trọng hơn, nên tôi đã phải chọn chính vấn-đề ấy.

Nhưng lúc phải bàn đến vấn-đề nầy, tôi không quá dám dựa vào những hệ-thống triết-học. Cái làm cho phần nhiều người ta bối-rối, lo-âu, hoặc say mê không phải luôn luôn là cái chiếm địa-vị ưu-tiên trong suy tư của các nhà triết-học. Chúng ta từ đâu đến? Chúng ta là gì? Chúng ta đi đâu? Đó là những vấn-đề trọng-yếu chúng ta nhìn xét được lập tức nếu chúng ta biết suy-nghĩ mà không dựa vào các hệ-thống triết-học. Nhưng ở giữa những vấn-đề đó và chúng ta, một triết-học qua hệ-thống đã đặt choán ra những vấn-đề khác. Triết-học ấy nói rằng: « Trước khi tìm giải pháp, há chúng ta lại không nên biết chúng ta sẽ tìm bằng cách nào sao? Các ngài hãy khảo-cứu then máy tư-tưởng của các ngài, hãy bàn cải về tri-thức của các ngài và phê-bình sự phê-bình của các ngài đi đã. Khi các ngài đã được bảo-đảm về giá-trị của khí-cụ rồi, các ngài sẽ liệu cách xử-dụng khí cụ ấy ».

Than-ôi ! giờ phút ấy sẽ không bao giờ đến. Tôi chỉ thấy có một phương-thế cho chúng ta biết ta có thể đi đến đâu : đó là lên đường và bước đi.

Nếu cái nhận-thức mà chúng ta tìm kiếm quả thực là cho chúng ta hiểu biết được gì, nếu nhận-thức ấy làm được cho tư-tưởng ta nảy-nở thêm thì tất cả những sự phân-tích trước về then máy của tư-tưởng chỉ có thể cho chúng ta thấy sự không thể đi xa như vậy, vì chúng ta đã khảo-cứu tư tưởng chúng ta trước khi nó có được sự nảy-nở cần phải có. Tinh-thần tự suy-xét quá sớm về chính mình sẽ làm cho mình chán-nản không tiến bước ; chỉ là nhờ đơn sơ tiến bước, tinh-thần mới đến gần được mục- đích, và sẽ thấy thêm rằng những chướng ngại được nêu ra kia chẳng qua chỉ là những ảo-ảnh.

Nhưng chúng ta hãy cứ giả-thiết rằng triết-gia không bỏ triết-lý để phê-bình, không bỏ cùng đích vì phương tiện, không bỏ mồi để bắt bóng.

Tuy thế, đứng trước các vấn-đề nguồn-gốc, bản-tính và số-mệnh của con người, thường triết-gia lại bỏ qua đi để bàn đến những vấn-đề ông cho là cao xa hơn, vì ông tưởng rằng giải-quyết được những vấn-đề nầy là thanh toán được các vấn-đề kia. Ông suy nghĩ về sự hiện-hữu nói chung, suy-nghĩ về cái khả hữu và cái thực hữu, về thời-gian và không-gian, về tinh-thần tính và vật chất tính, rồi dần dần mới bước xuống đến ý-thức và sự sống mà ông muốn thấu triệt yếu tính. Nhưng ai lại không thấy rằng những sự suy-nghĩ ấy chỉ là hoàn-toàn trừu-tượng, và đối-tượng của chúng không phải là chính sự vật mà là cái ý-tưởng quá đơn-giản ông có về các sự vật ấy trước khi khảo-sát chúng. Một phương-pháp kỳ quái như thế mà có triết-gia đã bám chặt theo, thực ra cũng chỉ vì nó đem lại cho họ ba cái lợi: thỏa mãn lòng tự-ái của họ, làm cho công-việc của họ trở nên dễ-dàng, và cho họ cảm-tưởng đã đạt đến một nhận-thức dứt khoát. Vì phương-pháp ấy đưa nhà triết-học đến một học-thuyết rất tổng-quát, đến một ý-tưởng hầu như trống-rỗng, nên về sau ông sẽ có thể trở lại mà đặt vào ý-tưởng ấy tất cả những gì kinh-nghiệm sẽ cho biết về sự vật: lúc ấy ông sẽ bảo là chỉ nhờ sức mạnh của lý-luận, ông đã đi trước được kinh-nghiệm, và bao-quát được trong một quan-niệm rộng lớn những quan-niệm nhỏ hẹp hơn, nhưng là những quan-niệm độc nhất khó tạo thành và độc nhất ích lợi cần phải giữ lấy và là những quan-niệm người ta đạt được nhờ khảo-cứu thấu đáo các thực-tại. Đàng khác, vì không có gì dễ hơn là

lý-luận theo lối hình học với những ý-tưởng trừu-tượng, nên nhà triết-học dễ-dàng xây-dựng một học-thuyết trong đó mọi cái đều mạch lạc, liên-kết, và hình như ai cũng phải nhận bởi tính-cách chặt-chẽ của nó? Nhưng tính-cách chặt-chẽ ấy là do người ta đã lý-luận theo một ý-tưởng lược đồ, cứng-rắn, chứ không theo những đường quanh-co và uyển-chuyển của thực thể.

Một triết-học khiêm-tốn hơn, một triết-học đi thẳng đến đối-tượng mà không băn-khoăn về những nguyên-tắc mà đối-tượng có vẻ tùy thuộc vào, thực là một triết-học đáng theo hơn biết bao! Triết-học ấy không có tham-vọng tìm ra một xác thực lập-tức, nhưng có lẽ chỉ là tạm-bợ. Triết học ấy không vội-vã, nó sẽ dần-dà vươn đến sự sáng. Nhờ một kinh-nghiệm càng ngày càng rộng lớn, chúng ta sẽ đạt được những « cái có lẽ » (des probabilités) càng ngày càng khá vững để rồi sẽ hướng đến cái xác thực dứt khoát như hướng đến một cái cùng hạn.

Riêng tôi, tôi tưởng rằng không có một nguyên-tắc nào mà người ta có thể từ đó suy diễn ra như toán học để giải-quyết những vấn-đề lớn lao. Mà thực ra tôi cũng không thấy có một thực-tại nào quyết định giải quyết được vấn-đề như trong vật lý và hóa học. Nhưng trong các phạm-vi khác nhau, của kinh-nghiệm, tôi có thể nhìn thấy nhiều hiện tượng khác nhau mà mỗi cái nếu không đem lại cho chúng ta nhận-thức mong muốn thì ít ra cũng chỉ cho ta một hướng để tìm. Vậy mà tìm ra một hướng đi, đã là một cái gì khá, và tìm ra nhiều hướng lại càng rất hay, vì tất cả những hướng ấy phải qui về một điểm, và điểm ấy chính là cái chúng ta tìm. Tóm lại, ngay từ bây giờ chúng ta đã nắm được một số « đường thực tại », những đường đó không đi được đủ xa, nhưng chúng ta có thể dùng giả thiết kéo dài chúng ra. Tôi muốn cùng các ngài đi theo một ít đường thực-tại đó. Mỗi đường sẽ hướng-dẫn chúng ta đến một kết-luận có lẽ đúng; nhưng tất cả các đường ấy qui-tụ với nhau, sẽ đặt chúng ta trước một mớ « có lẽ đúng » khá nhiều khiến tôi hy-vọng là chúng ta sẽ cảm thấy đã ở trên đường chân-lý chắc thực. Vả chăng, chúng ta sẽ tiến gần mãi chân-lý chắc-thực đó nhờ sự cố-gắng chung của nhiều thiện-chí họp lại. Vì triết học lúc ấy sẽ không phải là một sự xây-dựng, một công-cuộc hệ-thống của một tư-tưởng gia duy-nhất. Nó sẽ luôn luôn đòi hỏi những bổ túc, những sửa chữa. Nó sẽ tiến bước và sẽ được xây đắp nhờ sự hợp tác của nhiều người, như một khoa-học thực-nghiệm.

Đây là hướng đầu tiên chúng ta sẽ bước vào. Tinh-thần trước hết có nghĩa là ý-thức. Nhưng ý-thức là gì? Xin các ngài biết cho rằng tôi sẽ không định nghĩa một cái cụ-thể và luôn luôn hiện hữu trong kinh-nghiệm của mỗi người chúng ta như thế làm gì. Nhưng mặc dầu không định-nghĩa ý-thức, vì định nghĩa sẽ không rõ ràng hơn chính nó, tôi có thể nêu ra đây cái tính-cách rõ ràng nhất của nó: ý-thức trước hết là ký-ức. Ký-ức có thể chật-hẹp; có lẽ nó chỉ bao quát một phần rất nhỏ quá khứ, có lẽ nó chỉ giữ lại được cái vừa đi qua; nhưng hễ không có ký-ức, là không có ý-thức. Một ý-thức mà không giữ lấy được một chút gì quá-khứ của mình, một ý-thức mà luôn luôn tự quên mình, thì nó sẽ biến đi để rồi tái hiện mỗi giây phút: một ý-thức như thế có khác gì vô-ý-thức. Khi Leibniz nói vật-chất là « một thứ tinh-thần chớp-nhoáng », thì dầu muốn dầu không, ông đã tuyên-bố vật-chất là vô-tri cảm. Vậy thì mọi ý-thức là ký-ức nghĩa là bảo-tồn và chất-chứa quá-khứ trong hiện-tại.

Nhưng hết mọi ý-thức cũng là đi trước vào tương-lai. Các ngài hãy nhìn hướng đi của tinh-thần các ngài ở bất cứ lúc nào: các ngài sẽ thấy bao giờ nó cũng để ý đến cái hiện có, nhưng là cốt để tìm cái sẽ đến. Chú ý bao giờ cũng là một sự chờ đợi, và không có ý-thức nếu không có sự chú ý vào sinh-hoạt hiện tại. Tương-lai ở đây: nó kêu gọi chúng ta, hay đúng hơn, nó lôi kéo chúng ta đến với nó: sự lôi kéo liên-tiếp khiến chúng ta tiến-hóa trên đường thời-gian ấy, chính cũng là nguyên-do làm cho chúng ta luôn hoạt-động. Tất cả mọi hoạt-động đều là một sự lấn nhập vào tương-lai.

Giữ lại cái đã qua, lấn trước vào cái chưa đến, đó là chức-vụ đầu tiên của ý-thức. Đối với ý-thức, không bao giờ có hiện tại nếu hiện tại chỉ là giây phút toán học. Giây phút ấy chỉ là một giới hạn thuần lý thuyết phân chia quá khứ với tương-lai; giây phút ấy, nói cho cùng, người ta có thể quan-niệm được, nhưng không bao giờ cảm thấy được; khi chúng ta tưởng rằng chúng ta nắm được nó, thì nó đã xa chúng ta rồi. Cái mà chúng ta cảm thấy được trong thực-tế, chính là một khoảng tồn-tục (une durée) gồm có hai phần: cái quá khứ tức thời và cái tương-lai sắp đến của chúng ta. Chúng ta dựa trên quá-khứ ấy và nghiêng mình về tương lai ấy; dựa vào quá khứ và hướng về tương lai là đặc-điểm của vật hữu-thức. Vậy nếu các ngài muốn, chúng ta hãy nói rằng ý-thức là cái nét gạch nối cái đã

qua với cái sắp đến, cái cầu bắt nhịp giữa quá khứ và tương-lai. Nhưng cầu đó để làm gì ? Công việc ý-thức phải làm là gì ?

Để trả lời câu hỏi trên, chúng ta phải tự hỏi đâu là những vật thể hữu thức, và phạm-vi của ý-thức lan rộng đến đâu trong thiên-nhiên. Nhưng ở đây, chúng ta đừng đòi hỏi một sự hiển-nhiên hoàn-toàn chặt-chẽ, có tính-cách toán học; chúng ta sẽ không nắm được gì cả. Muốn biết chắc chắn một vật thể có ý-thức thì phải nhập vào trong nó, đồng nhất với nó, phải là nó. Tôi đố các ngài chứng-minh bằng một kinh-nghiệm hay bằng lý-luận rằng tôi, con người đang nói chuyện với các ngài đây là một sinh-vật hữu-thức. Tôi có thể là một cái máy được thiên-nhiên cấu-tạo một cách tài-tình, đang đi đi lại lại, và đang bàn cãi; ngay những lời tôi tuyên-bố rằng tôi là một vật hữu thức, có lẽ cũng đã được phát biểu ra một cách vô thức. Nhưng nếu điều đó không phải là không có thể, các ngài cũng sẽ thú nhận với tôi rằng điều đó không có lẽ chút nào. Giữa tôi và các ngài có một sự giống nhau bề ngoài hiển-nhiên, và do sự giống nhau bề ngoài đó, nhờ loại suy, các ngài kết luận có sự giống nhau bên trong. Lý-luận loại suy chỉ đem lại cho ta một « sự có lẽ » (probabilité); nhưng có nhiều trường hợp, cái có lẽ đó khá vững vàng và trong thực-tế cũng bằng một chân-lý chắc chắn. Vậy chúng ta hãy theo lý-luận loại suy đó mà tìm cho biết phạm vi ý-thức ăn rộng đến đâu, và đến đâu nó ngừng lại.

Thường người ta nói rằng: « Nơi chúng ta, ý-thức nối kết với óc não; vậy sinh-vật nào có óc não là có ý-thức, còn những sinh-vật khác không có óc não là không có ý-thức ». Nhưng các ngài sẽ thấy lập tức lý-luận như thế là sai lầm. Nếu lý-luận cùng cách ấy, người ta cũng sẽ nói rằng: « Nơi chúng ta, sự tiêu-hóa được nối kết với tì-vị; vậy sinh vật nào có tì-vị là có tiêu hóa, còn các vật khác thì không ». Mà như thế là lầm-lạc nặng-nề bởi vì sự tiêu-hóa không đòi hỏi phải có tì vị, hoặc cơ-quan nào khác cả; con a-míp (amibe) cũng tiêu-hóa mặc dầu nó là một khối nguyên hình chất chưa có cơ-quan phân-biệt. Nhưng khi sinh-vật trở nên phiền toái, hoàn-hảo hơn thì công việc lại được phân chia ra, sẽ có những cơ-quan khác nhau để thực-hiện những chức-vụ khác nhau: và lúc đó, cơ-năng tiêu-hóa sẽ được đặt ở tì-vị, và một cách tổng-quát, đặt ở một bộ-phận tiêu-hóa, bộ-phận nầy sẽ làm công-việc một cách tốt đẹp hơn vì nó không có việc gì khác để làm. Cũng một lẽ, nơi con người, rõ ràng ý-thức đi liền với óc não, nhưng không phải vì thế mà kết-luận được óc-não là

cần-thiết cho ý-thức. Càng đi xuống các tầng lớp động-vật, càng thấy những trung-tâm thần-kinh đơn-giản, và phân biệt nhau; cuối cùng, các yếu-tố thần-kinh tan biến, chìm ngập vào một khối cơ-thể không có sự phân-biệt: nhưng há chúng ta không nên giả-thiết rằng nếu ở chót vót tầng lớp sinh-vật, ý-thức được qui định vào những trung-tâm thần-kinh phiền phức, ý-thức vẫn đi theo bộ thần-kinh mãi xuống dần, và khi chất não, cuối cùng, biến tan vào một thứ vật-chất hữu-sinh (matière vivante), chưa có cơ-thể phân-biệt, lúc ấy ý-thức trở nên tán mạn, hỗn độn , và không còn là gì mấy, nhưng vẫn không biến mất hẳn. Vậy thì nói một cách chặt-chẽ tất cả sinh-vật đều có ý-thức: theo nguyên-tắc, ý-thức cùng có với sự sống. Nhưng trong thực-tế có thật vậy không? Phải chăng có lúc ý-thức đã ngủ lịm đi hay biến mất? có lẽ như thế, và đây là một hướng thực tại thứ hai sẽ dẫn chúng ta đến kết-luận ấy.

Nơi vật hữu thức mà ta biết rõ ràng nhất, ta thấy ý-thức hoạt-động nhờ bộ óc làm trung-gian. Vậy chúng ta hãy nhìn xét qua bộ óc con người và thử xem nó hoạt-động thế nào. Bộ óc là một phần của hệ-thống thần-kinh, hệ-thống ấy ngoài bộ óc ra còn có tủy, dây thần-kinh vân vân... Trong tủy đã được lên sẵn một số then máy, mà mỗi cái chứa những hoạt-động phiên-phức, sẵn-sàng để khởi phát, khi thân xác muốn hoạt-động; cũng như những cuộn giấy được chọc lỗ trước của cây đàn dương-cầm máy đã vạch sẵn những điệu nhạc sẽ được chơi. Mỗi một then máy đó có thể được phát động trực-tiếp bởi một căn cớ ngoại tại: lúc ấy thân-xác lập tức thi hành một số vận-động phối-hợp với nhau để phản-ứng lại sự kích-thích đã tiếp nhận. Nhưng cũng có nhiều trường-hợp sự kích-thích không được thân-xác phản-động lại lập tức qua chất tủy, nó đi lên óc rồi trở xuống, và chỉ phát động then máy của chất tủy, sau khi đã lấy óc làm trung-gian. Tại sao có sự đi vòng quanh như vậy? Óc can thiệp vào đây làm gì? chúng ta sẽ dễ-dàng đoán được, nếu chúng ta nhìn xét cái cơ cấu tổng-quát của hệ-thống thần-kinh. Óc liên-lạc với các then máy của chất tủy cách chung, chứ không phải chỉ là liên-lạc với cái nọ hay cái kia cách riêng; óc cũng tiếp nhận các khích-động đủ loại chứ không phải chỉ tiếp nhận một thứ khích động nào riêng. Vậy óc là một ngã tư, nơi một kích-thích bất cứ từ giác-quan nào đến, đều có thể đi vào bất cứ đường vận-động nào. Nó là một chuyển lộ cho phép chúng ta chuyển luồng kích-thích tiếp nhận từ một điểm của cơ-thể hướng vào một bộ phận vận-động tự ý chỉ định.

Vậy thì cái mà kích-thích ngoại giới đòi hỏi ở óc khi nó đi quanh vào đó, là óc phải phát-động cái then máy vận-động đã được lựa chọn chứ không phải bị ép buộc. Chất tủy chứa đựng rất nhiều phản-ứng đã sẵm sẵn để đáp lại câu hỏi hoàn-cảnh đặt ra; sự can-thiệp của óc não là cốt phát động cái phản-ứng nào thích hợp hơn cả. Óc não là một cơ-quan để lựa chọn.

Mà chúng ta càng đi xuống những cấp dưới của động-vật thì chúng ta gặp thấy một sự phân-tích các chức-vụ của tủy và của óc càng ngày càng bớt rõ rệt. Cơ-năng lựa chọn trước được đặt ở não, dần dần lan sang ở tủy, và chăng chất tủy lúc đó lại tạo ra những then máy ít đi, và những then máy nầy cố nhiên là cũng kém phần chắc-chắn. Cuối cùng, chỗ nào hệ-thống thần-kinh trở nên thô-sơ, nhất là chỗ nào không còn yếu-tố thần-kinh phân-biệt nữa, thì tự-động-tính và khả-năng lựa chọn trở thành lẫn-lộn. Phản-ứng trở nên đơn-giản, và có vẻ hầu như máy móc, tuy nhiên nó còn ngần-ngại và mò mẫm, như thể nó còn là tự ý. Các ngài hãy nhớ lại con a-mip tôi đã nói đến ở trên. Đứng trước một chất có thể dùng để nuôi mình, nó liền tung ra từ mình nó những sợi dây có thể nắm và bao lấy những chất ngoại lai. Những chân giả đó là những cơ-quan thật sự và bởi đó là những then máy, nhưng là những cơ-quan tạm bợ, được tạo ra vì hoàn-cảnh, nhưng hình như chúng đã bộc-lộ một chút lựa chọn nào. Tóm lại , từ trên đến dưới các cấp bậc động-vật, ta vẫn thấy thực-hiện khả-năng lựa chọn, tức là khả-năng đáp lại một kích-thích nhất định bằng những chuyển động nhiều ít bất ngờ, mặc dầu thực-hiện dưới một hình-thức càng ngày càng lu mờ lúc chúng ta càng đi xuống bậc thấp hơn. Đó là điều chúng ta gặp thấy trên đường thực tại thứ hai. Như vậy câu kết luận chúng ta đã đạt đến trước kia nay lại được hoàn-bị thêm; vì như chúng ta đã nói, nếu ý-thức lưu giữ quá-khứ và lần trước vào tương-lai, thì cố nhiên chính là vì nó phải thực-hiện một sự lựa chọn: muốn lựa chọn là phải nghĩ đến cái người ta sẽ làm và nhớ lại những hậu quả lợi hại của cái người ta đã làm; muốn lựa chọn, phải tiên đoán và phải nhớ lại. Nhưng đàng khác, câu kết luận của ta, nay được đầy đủ, sẽ cho phép chúng ta trả lời một cách khả quan câu hỏi chúng ta vừa đặt ra: tất cả các sinh-vật phải chăng đều có ý-thức, hay ý-thức chỉ bao phủ một phần địa-hạt sự sống?

Quả thế, nếu ý-thức có nghĩa là lựa chọn, và nếu công dụng của ý-thức là quyết định thì chắc-chắn người ta không gặp được ý-thức ở nơi

những cơ-thể không tự mình vận-động và không phải quyết định. Nói cho đúng, không có sinh-vật nào là hình như hoàn toàn không thể tự mình vận động. Ngay trong giới thực-vật, mà cơ-thể thường cắm chặt vào đất, thì khả-năng vận-động bị ru ngủ đi chứ không phải là không có, khả-năng ấy sẽ tỉnh dậy khi nó có thể trở nên hữu ích, tôi tin rằng cứ lý, hết mọi sinh-vật, thảo-mộc cũng như động vật, đều có khả-năng đó; nhưng trong thực-tế, nhiều sinh-vật đã từ khước đi, trước hết là nhiều động-vật, nhất là những vật ký sinh sống bám vào cơ thể những vật khác, do đó không cần phải di-chuyển để kiếm ăn; rồi đến phần nhiều các cây cối vì như người ta bảo, chúng cũng là những ký sinh của quả đất. Vậy tôi tưởng có lẽ là nguyên thủy, ý thức hiện hữu trong tất cả sinh-vật, chỗ nào không có vận-động tự mình, thì nó im lìm ngủ, và khi sự sống hướng đến hoạt-động tự-do, thì nó trở nên hào-hứng. Vả chăng, mỗi người chúng ta đều có thể chứng-minh định-luật ấy nơi bản-thân mình. Chúng ta thấy gì mỗi khi hành-động của chúng ta trở thành máy-móc, chứ không còn là tự ý nữa? Hành-động ấy đã mất ý-thức. Chẳng hạn lúc chúng ta học tập một công việc gì, bắt đầu chúng ta có ý-thức về mỗi một cử-động của chúng ta, vì nó do chúng ta, do một quyết định và bao hàm một lựa chọn; rồi ra khi các cử-động ấy nối kết với nhau hơn và tự lôi kéo nhau một cách máy móc khiến chúng ta khỏi phải quyết định và lựa chọn, thì lúc đó ý thức của chúng ta có về các cử-động ấy giảm dần đi và biến mất hẳn. Đằng khác, đâu là những lúc mà ý-thức chúng ta đạt tới mực độ rõ ràng mạnh-mẽ nhất? Há chẳng phải là những lúc khủng-hoảng nội tâm, những lúc chúng ta do-dự không biết nên lựa chọn bên này hay bên khác, những lúc chúng ta cảm thấy rằng tương-lai chúng ta sẽ tùy ở chúng ta tự tạo lấy? Vậy ý-thức chúng ta nhiều hay ít, sáng tỏ hay lu mờ là tùy lúc hành-động chúng ta phải lựa chọn, phải sáng tạo nhiều hay ít. Về ý-thức nói chung, mọi sự cũng đều cho ta tin như thế. Nếu ý-thức có nghĩa là nhớ lại và đoán trước, tất nhiên ý-thức cũng đồng nghĩa với lựa chọn.

Vậy chúng ta hãy nhìn vật-chất hữu-sinh dưới hình-thể đơn-giản nhất như nó cho ta thấy trước hết. Đó chỉ là một khối nguyên sinh chất long lỏng, như nơi con a-mip, nó có thể tự-do biến hình và như vậy nó đã có ý-thức một chút nào. Nay muốn lớn lên và biến hóa, nó có hai đường để đi. Nó có thể đi theo đường chuyển vận và hành-động — một chuyển-vận càng ngày càng hữu hiệu, một hành-động càng ngày càng tự-do — : đường này là đường mạo-hiểm, phiêu-lưu, nhưng cũng là đường của

ý-thức với tất cả các tiến-bộ về chiều sâu và cường-độ của nó. Nhưng đàng khác, nó cũng có thể khước-từ khả-năng hoạt-động và lựa-chọn mà nó đã mang sẵn mầm móng, thu xếp thế nào cho có tại chỗ tất cả cái nó cần, mà không phải bước đi để kiếm và như thế nó hưởng một cuộc sống bảo-đảm, yên-tĩnh, trưởng-giả, nhưng sẽ là một cuộc sống im-lìm, kết-quả đầu tiên của sự bất động; và rồi ra sẽ là ngủ hẳn, sẽ là vô-ý-thức. Đây là hai con đường mở ra cho sự tiến-hóa của cuộc sống. Vật-chất hữu sinh đã dấn thân một phần nào con đường thứ nhất, và một phần vào con đường thứ hai. Đường thứ nhất đánh dấu đại lược hướng đi của giới động-vật (tôi nói « đại lược » vì có nhiều loại động-vật đã khước từ vận-động, và bởi đó có lẽ đã khước từ cả ý-thức); hướng thứ hai tiêu-biểu đại-lược cho hướng của thảo mộc (tôi lại nói « đại lược » vì vận-động, và có lẽ cả ý-thức, có thể tỉnh dậy nơi cây cối lúc có cơ-hội).

Vậy mà nếu chúng ta theo khía cạnh ấy mà nhìn xét sự sống, khi nó nhập vào vũ-trụ, thì chúng ta thấy nó mang theo nó một cái gì khác hẳn vật-chất vô cớ. Để tự nó, vũ-trụ nhất thiết tuân theo những định luật tất định. Trong những điều-kiện nhất định, vật-chất xử trí một cách nhất định, trong hoạt-động của nó, không có cái gì là không thể đoán trước được: nếu kiến-thức chúng ta đầy-đủ, và khả-năng tính-toán của chúng ta vô hạn. Chúng ta sẽ biết trước được tất cả những gì sẽ xảy ra trong vũ-trụ vật-chất vô cớ ấy, trong toàn khối của nó cũng như trong các yếu tố của nó y như lúc chúng ta tiên đoán một nhật-thực hay nguyệt-thực. Tóm lại, vật-chất là bất động, là hình học, là tất yếu. Trái lại sự sống bao hàm sự chuyển động tự-do và không thể đoán trước được. Sinh-vật lựa chọn hoặc có khuynh-hướng lựa chọn. Vai tuồng của nó là sáng tạo. Một vùng vô-định bao phủ lấy sinh-vật, còn mọi vật khác trong vũ-trụ đều phải tuân theo luật tất định. Muốn tạo ra tương-lai cần phải chuẩn-bị một phần nào tương-lai ấy trong hiện-tại, mà sự chuẩn-bị cái sẽ có ấy chỉ có thể thực-hiện được nhờ việc xử-dụng cái đã qua, nên ngay từ đầu, sự sống đã gắng sức để giữ lấy quá-khứ và lấn trước vào tương-lai trong một tồn-tục mà ở đấy quá-khứ, hiện-tại và tương-lai thấm nhập vào nhau và tạo ra một liên-tục bất phân. Sự nhớ lại quá-khứ ấy và sự lấn trước vào tương-lai ấy, như chúng ta đã thấy, chính là ý-thức vậy. Bởi vậy, cứ lý, nếu không phải là cứ thực, ý-thức cùng hiện-hữu với sự sống.

Vậy ý-thức-tính và vật-chất-tính xuất hiện như hai thể-thức hiện hữu hoàn toàn khác nhau, và cũng là chống đối nhau, nhưng đã chấp nhận một thỏa hiệp sống chung và thu xếp với nhau một cách tạm ổn. Vật-chất là tất yếu, ý-thức là tự-do; nhưng mặc dầu chúng nó chống đối nhau, sự sống đã tìm được cách hòa-giải chúng. Sự sống chính là tự-do thâu nhập vào tất yếu để xoay nó mà lợi-dụng Tự-do đó sẽ không thể có được, nếu luật tất định mà vật-chất phải tuân theo, không thể nới bớt chặt-chẽ. Nhưng giả sử một lúc nào đó và ở một điểm nào đó, vật-chất lộ ra một phần nào mềm dẻo, thì ý-thức sẽ nhập vào đó. Nó sẽ nhập vào đó bằng cách thu nhỏ hẳn mình lại; nhưng khi đã nhập vào rồi, nó sẽ bành-trướng lên, sẽ mở rộng phạm-vi của mình, và cuối cùng sẽ chiếm đoạt cả, vì nó có thời giờ, và cái phần vô-định rất nhỏ kia, được cọng thêm dần vào, sẽ tạo ra bao nhiêu tự-do cũng được. Nhưng chúng ta sẽ lại tìm được trên những hướng thực-tại mới cùng một câu kết luận, mà chúng sẽ trình bày một cách chặt-chẽ hơn.

Quả thế, nếu chúng ta tìm cho biết một sinh-vật xử trí làm sao để vận-động, chúng ta sẽ thấy phương-pháp nó dùng bao giờ cũng thế. *Phương-pháp đó là cốt ở sự xử-dụng* một số chất người ta có thể gọi là những chất hay nổ, giống như thuốc súng chỉ chờ nẩy lửa là bùng phát. Những chất ấy là những thức ăn, đặc biệt nhất là những chất tam tố (substances ternaires), như hy-trat các-bon và chất mỡ. Một số năng-lượng tiềm thế rất lớn được tích trữ trong những chất ấy và sẵn sàng biến đổi thành vận-động. Năng-lượng ấy đã được cây-cỏi mượn dần dần ở mặt trời; và khi một con vật ăn cây cỏ hay là ăn một con vật khác đã ăn cây cỏ, thì nó chỉ đem vào cơ-thể nó một chất nổ mà sự sống đã chế-tạo ra bằng cách tích-trữ năng-lượng của mặt trời. Khi nó thực-hiện một vận-động là nó giải-phóng cái năng-lượng đã lưu giữ trước, muốn thế, nó chỉ cần động đến cái máy hãm sờ đến con cò súng lục, làm nảy ra tia lửa: chất nổ sẽ bùng phát, và vận-động sẽ được thực-hiện theo hướng đã lựa chọn. Nếu các sinh-vật sơ thủy do dự giữa cuộc sống thảo-mộc và cuộc sống động vật, là vì lúc ban đầu sự sống vừa phải chế tạo ra chất nổ, vừa phải xử-dụng chất nổ để chuyển-động. Nhưng khi thảo-mộc và động-vật đã tách biệt nhau, sự sống cũng chia làm hai giới, và như thế hai cơ-năng, đầu tiên kết hợp với nhau, bây giờ đã được phân tách. Nơi giới thảo mộc, sự sống chăm lo việc chế-tạo ra chất nổ hơn; còn nơi động-

vật, nó lại để ý đến việc làm phát nổ. Nhưng dầu nhìn sự sống lúc khởi thủy hay ở tận cùng cuộc biến-hóa, bao giờ trong toàn-thể của nó, sự sống cũng gồm hai công việc: tích trữ dần dần và tiêu phí đột-ngột: nó phải làm thế nào để vật-chất nhờ một tác động chậm-chạp và khó-khăn tích-trữ được một năng lượng tiềm lực khả dĩ đột nhiên sẽ biến thành một năng-lượng vận-động. Một tác nhân tự-do, không thể phá được luật tất yếu mà vật-chất phải tuân theo nhưng lại có thể uốn nắn nó; nếu tác nhân đó muốn dùng chút ảnh-hưởng nhỏ bé mà nó có đối với vật-chất để bắt vật chất phát ra những vận-động càng ngày càng mạnh theo một hướng càng ngày càng lựa chọn đúng, thì làm sao tác nhân ấy có thể xử trí một cách khác được? Không, nó chỉ xử trí cùng một cách ấy. Nó sẽ cố gắng thế nào để chỉ cần mở cái máy hãm hay là tạo ra một tia lửa mà lập tức xử-dụng được cái năng-lượng vật-chất đã tích trữ trong khoảng thời gian cần thiết.

Nhưng bây giờ nếu chúng theo một đường thực tại thứ ba và nhìn nơi sinh-vật không phải là chính hành-động, nhưng là cái quan-niệm có trước hành-động, chúng ta cũng sẽ đi đến cùng một kết luận. Chúng ta thường căn-cứ vào dấu hiệu nào để nhận biết một người hoạt-động, người đã để lại dấu vết mình trên những biến-cố mà hoàn-cảnh đã làm cho nó phải xen vào? Há chẳng phải là căn-cứ vào sự người ấy đã bao quát được một khoảng thời gian kế tiếp khá dài trong một cái nhìn chớp nhoáng? Quãng quá-khứ bao hàm trong hiện-tại của người ấy càng lớn, thì cái trọng-khối người ấy đẩy vào tương-lai để thúc-bách các biến-cố lâm thời đang được chuẩn-bị, lại càng mạnh: hành-động của người ấy giống như một cái tên, quan-niệm về hành-động ấy càng được kéo căng ra về phía sau, thì nó càng được bắn mạnh về phía trước. Chúng ta hãy xem ý-thức chúng ta xử trí cách nào trước vật-chất nó tri-giác; chỉ trong một khoảnh-khắc ý-thức bao quát được hằng ngàn triệu khích động, những khích-động kế tiếp đối với vật-chất vô cớ, và cái đầu tiên đối với cái cuối cùng được coi như là một quá-khứ vô cùng xa-xăm, nếu vật-chất nhớ được. Khi tôi mở mắt ra để rồi nhắm lại lập tức, thì cảm-giác sự sáng mà tôi có, một cảm-giác chỉ thu gọn trong một giây phút của đời tôi, nhưng nó đã đúc đặc lại cả một lịch-sử vô cùng dài đang giăng mở ra trong ngoại giới. Lịch-sử đó có hằng triệu triệu chấn-động kế tiếp nhau, nghĩa là cả một chuỗi biến-cố dài dằng-dặc đến nỗi nếu muốn đếm mà tiết-kiệm thì giờ hết sức, tôi cũng phải mất hàng ngàn vạn năm mới đếm được. Nhưng

những biến-cố vô vị vô sắc ấy choán cả từng mấy chục thế-kỷ của một vật-chất bây giờ đã trở nên hữu thức mà chỉ chiếm có một khoảng khắc của ý-thức tôi, vì ý thức tôi có thể rút chúng lại thành một cảm giác sự sáng tươi đẹp. Tất cả các cảm-giác khác cũng thế. Đặt ở ngã ba ý-thức và vật-chất, cảm-giác dồn đúc lại trong cái tồn-tục riêng của chúng ta, cái tồn-tục phân định đặc-tính của ý-thức chúng ta, vô số thời kỳ của cái mà chúng ta có thể gọi được là tồn-tục của sự vật. Há chúng ta chẳng nên tin rằng nếu tri-giác chúng ta thu rút những biến-cố vật-chất lại, như thế là để cho hoạt-động của chúng ta có thể bao trùm được chúng? Ví dụ giả thử tất yếu tính cố hữu của vật-chất lúc nào cũng chỉ có thể phá đổ được trong những giới-hạn hết sức chật hẹp, nếu ý-thức muốn đem vào vũ-trụ vật-chất một hành-động tự-do, dẫu chỉ là một hành-động cần-thiết để bắm một con cò, hay hướng một vận-động thì nó phải làm thế nào? Há nó không lo liệu cùng một cách ấy sao? Chúng ta phải nhận thấy rằng giữa cái tồn-tục của ý-thức và cái tồn-tục của sự vật có một sự sai biệt mức độ căng thẳng rất lớn đến nỗi vô số khoảng khắc của thế-giới vật chất có thể thu gọn lại trong một giây phút duy nhứt của đời sống ý-thức, bởi đó hành-động cố ý mà ý-thức thực-hiện trong một khoảng khắc có thể phân chia ra trên vô số khoảng khắc của vật chất và thu tóm lại nơi nó những chút vô định hay là ngẫu nhiên hầu như vô cùng nhỏ bao hàm trong mỗi khoảng khắc của vật chất. Nói cách khác, cái tồn-tục hay là thời gian của một vật hữu thức càng căng trướng (tension) thì hành động của nó càng mạnh và lượng hoạt-động tự-do và sáng tạo nó có thể đem vào thế-giới càng nhiều. Tôi tin điều đó, nhưng giờ đây tôi không muốn nhấn mạnh đến. Tất cả điều tôi muốn nói là con đường thực-tại mới nầy cũng dẫn chúng ta đến cùng một điểm như con đường trước. Chúng ta có nhìn xét hành-vi được ý-thức quyết-định, hay nhìn xét cái tri-giác chuẩn-bị hành-vi ấy thì trong cả hai trường hợp, chúng ta đều thấy ý-thức như là một sức mạnh lấn nhập vào vật-chất để chiếm đoạt nó và bắt nó mưu lợi cho mình. Ý-thức hành-động theo hai phương-pháp bổ-túc cho nhau, một đàng nó hành-động để gây ra một sự bùng nổ khả dĩ giải-phóng chớp-nhoáng một năng-lượng mà vật-chất đã tích-trữ từ lâu và hướng nó theo đường đã lựa chọn; đằng khác, nó tác động để thu gọn vào cái khoảng-khắc chớp-nhoáng duy nhất kia vô vàn biến-cố vật-chất đã thực-hiện và tóm lại trong một tiếng một khoảng lịch-sử dài vô hạn.

Nay chúng ta hãy nhìn vào chỗ gặp-gỡ của các đường thực-tại ấy. Một bên chúng ta thấy vật-chất tuân theo tất yếu tính, không có ký-ức, hay chỉ có vừa đủ để nối liền hai khoảng khắc của nó, mà mỗi khoảng khắc là do khoảng khắc trước rút ra và không thêm cái gì mới vào vũ-trụ cả. Một bên là ý-thức, nghĩa là ký-ức với tự-do, nghĩa là một sự liên-tiếp tạo dựng trong một sự tồn-tục mà trong đó có một sự sinh-trưởng thực, một cái tồn-tục có thể vươn mình ra, và trong đó quá-khứ được bảo-tồn toàn vẹn và lớn dần lên như một thứ cây, như một cây ảo thuật có thể từng giây phút tái tạo ra thân hình của nó với hoa lá của nó. Vả chăng, hai hiện hữu ấy, vật-chất và ý-thức, đều do một nguồn gốc chung mà phát xuất. Điều ấy tôi không hoài nghi chút nào. Trước kia tôi đã cố-gắng chứng-minh rằng vật-chất là cái gì ngược lại với ý-thức, ý-thức là hành-động luôn luôn tự tạo ra mình và luôn luôn làm cho mình nên phong-phú thêm, còn vật-chất là hành-động tự hủy hay tự giảm, tuy nhiên vật-chất cũng như ý-thức không thể tự chúng là căn-do của chúng được. Tôi không trở lại điểm ấy. Ở đây tôi chỉ xin nói rằng tôi cho cuộc tiến-hóa toàn diện của sự sống ở mặt đất nầy là sự ý-thức sáng tạo lướt qua vật-chất, cố-gắng bằng nhiều mưu lược và sáng-kiến để giải-phóng một cái gì đang bị giam hãm nơi sức vật, và chỉ được hoàn toàn thoát-ly nơi con người.

Chúng ta không cần đi vào chi-tiết những cuộc khảo-sát mà từ Lamark và Darwin đã xác nhận ngày càng thêm rõ cái quan-niệm các chủng loại sinh-vật biến-hóa, nghĩa là quan-niệm nhận rằng chủng-loài này bởi chủng loại khác sinh ra kể từ các thể hữu cơ đơn-giản nhất. Chúng ta không thể không chấp-nhận một giả thuyết đã được chứng-minh bởi giải-phẫu-học so-sánh, bào-thai-học và cổ-sinh-vật-học. Vả chăng, khoa học đã cho chúng ta thấy các sinh-vật cần-thiết phải thích-nghi với điều-kiện sinh-sống của chúng, và điều đó đã gây ra những hiệu-quả nào trên đường tiến-hóa của cuộc sống. Sự cần-thiết ấy hình như chỉ giải-thích tại sao sự sống ngừng lại ở thể-thức sinh-vật nọ, hay thể-thức sinh-vật kia nhất định, chứ không giải-thích cái đã thúc đẩy tổ-chức sinh-vật càng ngày càng lên cao. Một cơ-thể thô-sơ cũng thích-nghi với hoàn-cảnh sinh-tồn của nó như cơ-thể của chúng ta, vì nó đã sống nổi được trong hoàn-cảnh đó: vậy tại sao sự sống lại cứ đi xa hơn đến những hình-thể càng ngày càng phiền toái và nguy hiểm? Có những hình-thể sinh-vật mà ngày nay ta đang thấy, nó đã có từ những thời-kỳ rất xa xưa thuộc thời cổ-sinh-vật-

học; hình-thể sinh-vật ấy đã tồn-tại bất di dịch trải qua các thời-đại. Vậy sự sống không phải là không thể dừng lại ở một thể-thức nào nhất định, không biến-hóa. Tại sao nó lại đã không đành làm như thế ở chỗ có thể làm được? Tại sao sự sống lại tiến bước? Há chẳng phải tại nó đã bị một đà tiến lôi kéo qua những nguy-hiểm càng ngày càng mạnh để đi đến một hiệu-lực càng ngày càng cao hơn sao?

Khó nhìn qua cuộc tiến-hóa của sự sống mà không cảm thấy rằng cái đà thúc đẩy bên trong ấy là một sự thực. Nhưng đừng tưởng rằng đà tiến nầy đã đẩy vật-chất hữu sinh vào một hướng duy-nhất, rằng bao nhiêu chủng-loại sinh-vật là bấy nhiêu giai-đoạn trên một con đường độc nhất, và quãng đường tiến ấy đã được vượt qua không trở ngại. Rõ ràng là cố gắng tiến ấy đã gặp phải những kháng-lực trong vật-chất nó xử-dụng để tiến; cố-gắng ấy đã phải phân-tán dọc đường, và chia các khuynh-hướng nó mang sẵn ra nhiều đường tiến khác nhau; nó đã đi lệch đường, đã thụt lùi, có khi đã ngừng lại. Chỉ có trên hai đường nó đã thu nhận được một thành-công rõ-ràng, thành-công một phần ở đường thứ nhất, thành-công tương đối hoàn-toàn ở đường thứ hai, tôi muốn nói đường của loại côn-trùng và đường của loại có xương sống. Ở cuối đường thứ nhất, ta thấy bản-năng của côn-trùng, ở cuối đường thứ hai, trí-tuệ của con người. Vậy chúng ta được phép tin-tưởng rằng sức mạnh tiến-hóa ban đầu mang sẵn bản-năng và trí-tuệ, nhưng lẫn lộn nhau, cái nầy bao hàm cái khác.

Tóm lại, sự việc xảy ra như thế là có một trào lưu ý-thức mênh-mông với nhiều tiềm-lực đủ loại lẫn lộn nhau đã chảy qua vật-chất và lôi kéo nó đi đến sự tổ-chức thành cơ-thể, và dùng nó làm khí-cụ cho tự-do, mặc dầu nó là tất yếu. Nhưng ý-thức suýt nữa đã bị mắc bẫy. Vật-chất đã cuốn lấy nó, bắt nó tuân theo tự-động-tính và ru ngủ nó trong vô-ý-thức riêng của mình. Ở một số đường tiến-hóa, như đường của thảo-mộc chẳng hạn, thì tự-động-tính và vô-ý-thức là định luật chung. Tự do nội tại trong đà tiến-hóa cố-nhiên còn được bộc lộ ra bằng sự sáng-tạo ra những thể-thức bất-ngờ, những tác-phẩm mỹ-thuật thật sự; nhưng những thể-thức bất-ngờ ấy một khi đã được tạo ra, lại lập lại y nguyên: cá thể không biết lựa chọn. Ở những đường khác, ý-thức đã có thể tự-giải-thoát mình khá đủ để cho cá thể tìm lại được một tri-cảm nào, và bởi đấy biết lựa chọn một phần nào; nhưng cuộc sinh-tồn luôn luôn có những tất yếu và

các tất yếu ấy đã biến khả-năng lựa-chọn thành một trợ-tá cho nhu-cầu sinh-sống. Như thế từ dưới lên trên các tầng lớp sinh-vật, tự-do đã bị trói buộc vào một xiềng-xích mà hết sức là nó chỉ kéo dài ra thôi. Chỉ là với con người mới có sự nhảy thoát đột-ngột, và dây xiềng mới bị bẻ gãy. Quả thế, bộ óc con người mặc dầu giống bộ-óc loài vật, nhưng nó có đặc-điểm này là nó cho phép con người tạo ra một tập-quán mới đối lập với một tập quán cũ, tạo ra một tự-động-tính mới đối lập với một tự động tính cũ. Đang khi tất-yếu-tính bị vương-víu với chính mình thì tự-do có thể tự tỉnh ngộ, và bắt vật-chất trở lại trạng-thái dụng-cụ, như thế là nó đã chia để trị.

Cố gắng hỗn-hợp của vật-lý và hóa-học một ngày kia có thể sản tạo ra một chất, giống với chất hữu-sinh; điều đó có lẽ lắm: sự giống sinh-hoạt bằng cách lén dần vào, và cái sức mạnh đã lôi kéo vật-chất ra khỏi tính thuần máy móc, nếu nó không chấp nhận tính-cách máy-móc ấy trước, thì nó đã không nắm được vật-chất, cũng như que lái đường rầy phải nằm dính với đường rầy mới tách đoàn xe ra khỏi đường ấy được. Nói cách khác, lúc sơ-thủy, sự sống đã đến chiếm cứ một thứ vật-chất đã bắt đầu hay đã có thể bắt đầu tự tạo ra mình mà không cần đến sự sống. Nhưng vật-chất đã ngừng lại đó, nếu nó bị để mặc nó; và chắc chắn công-cuộc sáng-tạo của các phòng thí-nghiệm khoa-học cũng phải ngừng lại đó. Nhà bác học sẽ bắt chước được một số tính-chất của vật-chất hữu-sinh; nhưng ông sẽ không thể gieo vào vật-chất cài đà tiến khiến vật-chất có thể tự sản tạo ra mình, và tự biến-hóa theo nghĩa của thuyết vạn-vật biến-hóa. Vậy mà sự sinh-sản ấy và sự biến-hóa ấy chính là sự sống. Cả hai đều biểu-lộ ra một sức thúc-đẩy bên trong, biểu-lộ ra hai nhu-cầu, nhu-cầu tăng số và nhu-cầu trở nên phong-phú bằng sự tăng-gia trong không gian và sự phức-tạp hóa theo thời-gian, và sau hết biểu-lộ ra hai bản năng phát xuất với sự sống và sau này sẽ là hai động cơ lớn-lao của hoạt-động con người: đấy là ái-tình và tham-vọng. Rõ-ràng một sức mạnh đang hoạt-động trước chúng ta, nó đang cố gắng thoát-ly những gì ràng-buộc, cố-gắng tự vượt, cố-gắng đem lại trước hết những gì nó có và rồi ra nhiều hơn những gì nó có: sức mạnh ấy há chăng phải là tinh-thần sao? Và sức mạnh tinh-thần, nếu có, thì nó phân biệt với những sức mạnh khác ở đâu? Há chẳng phải là ở khả-năng lấy ở mình ra nhiều hơn cái mình có sẵn? Nhưng phải xét đến những chướng ngại đủ loại mà sức mạnh ấy gặp phải trên đường của nó. Cuộc tiến hóa của sự sống từ nguyên-thủy của nó cho đến

con người, gợi ra trước mắt chúng ta hình-ảnh một trào-lưu ý-thức dấn thân vào vật-chất như là để khai thông cho mình một lối đi tiềm mặc, nó thử xuyên qua phía mặt, phía trái, tiến lên ít nhiều, lắm lúc thất bại vì phải gặp đà khối, nhưng ít ra là trong một hướng, nó đã thành công, chọc thủng được đường hầm để xuất hiện ra ánh-sáng. Hướng đó là con đường tiến hóa đã đưa đến loài người.

Nhưng vì sao tinh-thần lại dấn thân vào công-cuộc ấy? Vì mối lợi nào nó đã chọc thủng đường hầm ấy? Đây cũng là trường hợp phải theo nhiều đường thực tại mới mà chúng ta sẽ thấy đều qui tụ về một điểm cả. Nhưng chúng ta phải đi vào quá nhiều chi-tiết về sự sống tâm-lý, về mối liên-hệ tâm-lý sinh-lý, về đời sống đạo-đức, về tiến-bộ xã-hội, cho nên gì bằng là chúng ta hãy đi thẳng vào kết-luận. Vậy chúng ta hãy đặt vật-chất và ý-thức đối diện nhau: chúng ta sẽ thấy vật-chất trước hết là cái gì để phân chia và để minh xác. Một ý-tưởng để mặc nó, là một cái gì bao hàm lẫn-lộn nhiều yếu-tố mà người ta không thể nói được chúng nó là một hay nhiều: ý-tưởng là một cái gì liên-tục, mà trong tất cả những gì liên tục đều có hỗn-độn. Muốn trở nên phân-minh, tư-tưởng phải phân tán thành từ-ngữ: chúng ta chỉ thấy rõ những gì chúng ta có trong tư-tưởng khi chúng ta đã lấy giấy viết các ý-tưởng hỗn-độn ấy thành những từ-ngữ kế tiếp nhau. Cũng một lẽ, vật-chất cho phép phân biệt và tháo gỡ những khuynh-hướng trước kia lẫn-lộn trong đà tiến sơ khởi của cuộc sống thành những cá thể và sau cùng thành những nhân-vị. Đàng khác, nhờ vật-chất mới có sự cố-gắng . Một tư-tưởng chỉ là tư-tưởng, một nghệ phẩm mới chỉ được quan-niệm, hay một bài thơ mới mơ nghĩ đến, là chưa khó nhọc gì: chính là sự thực-hiện cụ-thể bài thơ ấy thành từ-ngữ, quan-niệm nghệ-thuật thành bức tượng hay bức tranh, mới đòi hỏi cố-gắng. Cố gắng là khó-nhọc, nhưng cố-gắng cũng quí-hóa bằng, và có lẽ còn quí hóa hơn tác phẩm, vì nhờ đó, người ta đã lấy được ở chính mình ra nhiều hơn là người ta có, người ta đã vượt được quá tầm của mình. Vậy mà cố gắng ấy không thể có được nếu không có vật-chất: nhờ nó kháng cự lại-cũng như nhờ nó ngoan ngoãn tuân theo chúng ta, nên vật chất là một trở ngại, nhưng đồng thời cũng là một dụng cụ và là một vật kích-thích; nó thử-thách sức-lực chúng ta, mang giữ dấu vết sức-lực chúng ta và đòi hỏi sức lực ấy tăng cường.

Các nhà triết học đã suy nghĩ về ý-nghĩa cuộc sống và số kiếp con người, nhưng họ đã không thấy rằng chính thiên-nhiên đã chịu khó dạy bảo chúng ta về các vấn-đề ấy. Thiên-nhiên dùng một dấu hiệu chính xác để báo cho chúng ta biết chúng ta đã đạt được cùng đích. Dấu hiệu ấy là sự vui vẻ. Tôi nói vui-vẻ, chứ không nói khoái-lạc. Khoái-lạc chỉ là một kế-thuật thiên-nhiên bày ra để làm cho sinh-vật biết bảo-tồn lấy sự sống; nó không chỉ bảo hướng tiến của cuộc sống. Nhưng sự vui-vẻ luôn luôn là dấu hiệu sự sống đã thành-công, đã tiến thêm, đã thắng lợi : một sự vui-vẻ lớn lao bao giờ cũng có một giọng khải hoàn. Mà nếu chúng ta xét đến sự chỉ dẫn ấy, và theo hướng mới của thực tại thì chúng ta thấy rằng ở đâu có sự vui-vẻ, là ở đấy có sự sáng-tạo, mà sáng-tạo càng phong-phú, vui-vẻ càng sâu xa. Bà mẹ vui-vẻ lúc nhìn đứa con vì bà biết bà đã dựng nên nó, về thể chất cũng như về tinh-thần. Một thương-gia phát-triển công việc của mình, hay một ông chủ nhà máy nhìn thấy kỹ-nghệ mình thịnh-vượng, phải chăng họ vui-vẻ vì có thêm tiền hay vì được tiếng-tăm? Của cải và danh-vọng cố-nhiên góp một phần lớn vào cái sung-sướng mà họ cảm thấy. Nhưng của cải và danh-vọng chỉ đem lại khoái-lạc chứ không đem lại vui-vẻ, và cái vui vẻ họ nếm thực sự, chính là sự cảm thấy mình đã sáng tạo được một xí-nghiệp thịnh-vượng, đã đem lại sự sống cho một cái gì. Các ngài hãy nhìn đến những nỗi vui-vẻ đặc-biệt, chẳng hạn vui-vẻ của nhà nghệ-sĩ đã thực-hiện được ý-tưởng của mình, hay vui-vẻ của nhà bác học đã phát-minh được cái gì mới. Các ngài sẽ nghe người ta nói rằng những người ấy làm việc vì muốn danh-vọng, và những nỗi hân-hoan mãnh-liệt nhất của họ đều là do sự cảm phục họ đã gây ra được nơi kẻ khác. Lầm lạc sâu xa! Lúc người ta không chắc-chắn mình đã thành công, người ta mới muốn được khen ngợi và tôn-trọng. Lòng ham hư vinh dấu ẩn sự nhún-nhường. Nếu người ta tìm kiếm sự khen ngợi của kẻ khác, chính là để cho mình được tự tín thêm: nếu người ta muốn người khác nhiệt-thành ca-ngợi, ấy là để nâng-đỡ sức sống có lẽ chưa đầy đủ của công việc mình, cũng như người ta đặt đứa trẻ sinh chưa đủ ngày vào một ổ bông. Còn người nào chắc chắn mình đã sáng tạo ra một công việc có thể tồn tại lâu dài, thì không cần đến lời khen ngợi, người ấy cảm thấy mình đứng lên trên danh-vọng, vì người ấy là một vị sáng tạo, người ấy biết như vậy, và sự vui-vẻ ông cảm thấy là một vui-vẻ thần tiên. Vậy nếu trong hết mọi phạm vi, sự thành-công của cuộc sống là sự sáng tạo, há chúng ta chẳng được giả-thiết rằng ý-nghĩa của đời người cũng nằm

trong sự tạo dựng, một sự tạo dựng khác với sự tạo dựng nơi nghệ-sĩ hay nhà bác học, nó có thể được theo đuổi nơi mọi người bất cứ lúc nào: đó là sự tạo dựng bản thân, bởi bản thân, sự phát-triển nhân-cách nhờ cố gắng đổi ít ra nhiều, biến không thành có để mãi mãi trần-gian thêm tốt đẹp ?

Nhìn từ bên ngoài, ta thấy thiên-nhiên như là một sự phát nở ra muôn vàn cái mới bất ngờ. Cái mãnh lực thông sinh khí cho thiên-nhiên hình như nó không vì gì cả, nhưng chỉ vì say mê, vì khoái-lạc mà dựng nên bao-la chủng-loại thảo-mộc và động-vật; và cho mỗi một chủng loại ấy, nó đem lại giá-trị tuyệt-đối của một tác-phẩm nghệ-thuật; tuồng như loại nào cũng được nó mê thích như các loại khác, như chính con người. Nhưng hình-thể một sinh-vật một khi đã được phá vỡ ra thì lại cứ được lập đi lập lại mãi mãi vô cùng; và cử-động sinh-vật ấy một khi đã được thực-hiện thì lại cũng có khuynh-hướng tự bắt chước mình, và tái diễn một cách máy móc: tính máy móc và lập lại ấy chắc chắn cho chúng ta thấy chúng ta đang đứng trước những sự dừng nghỉ, và sự dẫm chân tại chỗ mà chúng ta chứng-kiến ở đây không phải là chính đà tiến của sự sống. Quan-điểm của nghệ-sĩ là quan-hệ, nhưng không phải là dứt khoát. Sự phong-phú và đặc-sắc của các hình-thể vạn-vật đánh dấu rõ ràng một sự nẩy nở của sự sống. Nhưng trong sự nẩy-nở tốt đẹp đầy sức mạnh ấy, sự sống cũng tỏ rõ là đà tiến của nó bị ngừng lại và tạm thời bất lực, không thể đi xa hơn, cũng như đứa trẻ chấm dứt sự trượt ngã của nó bằng một vòng múa duyên-dáng.

Nhưng quan-điểm của nhà đạo-đức cao-thượng hơn. Chỉ là nơi con người, nhất là nơi những người tốt nhất trong chúng ta, đà sinh-lực mới tiếp-tục và không bị trở ngại, qua thể-xác của con người, cái kỳ công mỹ-thuật nó đã tạo nên lúc đi qua, đà sinh-lực đã đẩy mạnh trào-lưu sáng tạo đời sống đạo-đức. Con người và sứ mạng là luôn luôn dựa vào toàn-thể quá khứ của mình để hướng mạnh về tương-lai là thành-công vĩ-đại nhất của sự sống. Nhưng con người sáng tạo đặc-biệt chính là con người có một hoạt-động mạnh-mẽ khả-dĩ tăng-cường hoạt-động của người khác và lòng quãng-đại đã hun-đúc những tâm-hồn quãng-đại. Các bậc hiền nhân vĩ-đại nhất là những vị mà đời sống anh-dũng, sáng tạo và đơn-sơ đã vạch ra cho đạo-đức những con đường mới, chính là những người đã mặc khải cho ta chân-lý siêu-việt. Tuy họ đã đạt đến điểm chót vót của

cuộc tiến-hóa, nhưng họ gần nguồn gốc nhất, và họ cho ta cảm thấy rõ ràng đã tiến từ đáy phát xuất. Chúng ta hãy chú ý nhìn ngắm các vị thánh hiền ấy, hãy cố gắng thông-cảm cái mà họ cảm thấy nếu chúng ta muốn thấu đạt đến chính nguồn gốc sự sống bằng một trực giác. Muốn nhìn thấu bí-nhiệm của vực thẳm, đôi khi phải nhắm lên chót vót. Ngọn lửa trong lòng đất chỉ xuất hiện trên chõm miệng hỏa diệm sơn.

Trên hai con đường lớn mà đà sống đã thấy nở ra đằng trước nó, dọc theo các loại côn-trùng và các loại có xương sống, bản-năng và trí-tuệ trước kia hỗn-hợp với nhau, đã phát-triển thành hai hướng tách biệt. Ở chót vót của đường tiến thứ nhất là những côn-trùng song địch, ở cuối đường tiến thứ hai là con người: mặc dầu có sự khác biệt căn-bản trong các hình-thể đã đạt được và hai con đường đã theo cứ càng ngày càng tách rời nhau, sự tiến-hóa của đôi bên đã đưa đến đời sống xã-hội như thể là cái nhu-cầu đời sống xã-hội ấy đã phát xuất ngay từ đầu, hay đúng hơn, hình như sự sống có một nguyện-vọng sơ-thủy và cốt yếu mà nguyện-vọng ấy chỉ được thỏa-mãn đàng-hoàng trong đời sống xã-hội. Xã-hội là cộng-đồng những năng-lực cá-nhân, và xã hội thừa hưởng những cố gắng của tất cả, và làm cho cố gắng của mọi người được dễ-dàng hơn. Xã-hội chỉ có thể tồn-tại được nếu nó biết bắt cá-nhân tuân phục mình; nhưng xã-hội cũng chỉ có thể tiến-hóa được nếu nó để cá-nhân tự-do: những yêu sách mâu-thuẫn cần được dung-hòa . Nơi côn-trùng chỉ có điều-kiện thứ nhất là được thỏa-mãn. Xã-hội ong kiến rất kỷ-luật và đoàn-kết, nhưng ngưng đọng lại trong một thủ-cựu bất biến. Nếu có vật tự quên mình ở đây, xã-hội cũng quên nốt sứ-mệnh của mình; cả hai chìm đắm trong trạng-thái mộng du, cứ mãi lẫn quẩn trong một vòng tròn không thẳng tiến về trước để đi đến một hiệu-lực công-cọng lớn-lao hơn, và một tự-do cá thể ngày càng hoàn-hảo. Chỉ có xã-hội loài người mới nhắm thắng cả hai mục-đích cần đạt. Tranh-đấu với chính mình. Chiến-đấu với những xã-hội khác, rõ là với sự cọ xát, va-chạm ấy, xã-hội con người tìm cách gọt tròn những góc cạnh, làm mòn những đối kháng, loại bỏ những mâu-thuẫn, làm thế nào để cho ý-chí cá-nhân hòa-hợp với ý muốn xã-hội mà không hư-hỏng và những xã-hội nhân-loại khác nhau sát nhập với nhau trong một xã-hội rộng lớn hơn mà không mất đặc-tính và tự-do của mình: cảnh-tượng đáng lo ngại nhưng cũng đáng vững lòng, và người ta không thể nhìn ngắm mà tự bảo rằng trải qua bao trở ngại

cuộc sống luôn luôn hoạt-động để cá biệt và tập-hợp, với mục-đích tạo ra thật nhiều những phát-minh và những cố gắng càng ngày càng phong-phú, càng ngày càng cao xa.

Nếu bây giờ chúng ta bỏ đường đi của các thực-tại vừa rồi để trở lại con đường trước, nếu chúng ta nhìn-nhận rằng hoạt-động tinh-thần của con người vượt quá hoạt-động óc não, óc não chỉ ghi nhận những tập-quán chuyển-động chứ không ghi nhận hoài-niệm, các cơ-năng tư-tưởng khác ít lệ-thuộc vào óc não hơn ký-ức, và do đó sự bảo-tồn và ngay cả sự phát-triển nhân-cách sau khi thân xác đã tan rã là chuyện có thể và cũng là có lẽ chắc có, thì há chúng ta lại không nên nghĩ rằng lúc đi qua vật-chất mà nó đã gặp được ở hạ giới nầy, ý-thức luyện mình như thép cứng và chuẩn-bị để đi đến một cuộc hoạt-động hữu hiệu hơn, một cuộc sống mãnh-liệt hơn? Cuộc sống ấy, tôi còn quan-niệm nó như một cuộc sống tranh-đấu, như một sự đòi hỏi phát-minh, như cuộc tiến-hóa sáng tạo: mỗi người trong chúng ta chỉ do sự tác động của các sức lực tự nhiên, sẽ lên đến đó, cao thấp tùy theo mực độ tinh-thần mà lượng và phẩm của cố gắng riêng ở đời nầy đã tiềm tàng đưa mình đến như quả cầu thả từ trái đất, sẽ lên được cao thấp tùy trọng-lượng của nó. Đó chỉ là một giả-thuyết, tôi xin nhận như thế. Trên kia chúng ta động cập đến những điều có lẽ (probabilités); ở đây chúng ta hoàn toàn ở trong phạm-vi cái có thể (possible). Chúng ta hãy thú nhận chúng ta dốt nát, nhưng cũng không nên đành chịu tin là đã dứt khoát. Nếu có một kiếp sau cho các ý-thức, thì tôi không thấy tại sao chúng ta lại không khám phá ra phương-thế để thám sát nó. Tất cả những gì liên-hệ đến con người, đều không thể nhất thiết thoát khỏi con người được. Vả chăng, đôi khi cái chân-lý mà chúng ta tưởng là rất xa, ở tận vô cực, thực ra nó ở bên cạnh chúng ta, chờ chúng ta chịu khó lượm lấy. Các ngài hãy nhớ lại những gì đã xảy ra đối với một thế-giới bên kia khác, thế-giới của những không-gian bên kia các hành-tinh. Auguste Comte đã bảo rằng không bao giờ ta biết được cấu tạo hóa-học của các tinh-tú. Thế mà ít năm sau, người ta đã phát-minh ra phương-pháp phân quang và ngày nay chúng ta đã biết, biết hơn là chúng ta đã đi đến tận nơi, thế chất các tinh-tú là gì.

HỘP THƯ TÒA SOẠN

Tạp-Chí ĐẠI-HỌC HUẾ đã nhận được những Tập-san và Thi-phẩm sau đây :

— **LUẬN-ĐÀM** *Cơ-quan ngôn luận của* **Tổng-Hội Giáo-giới Việt-Nam** *do Ô. THẨM-QUỲNH làm Chủ-nhiệm. Tập-san xuất bản hàng tháng.*
Giá bán 15$.

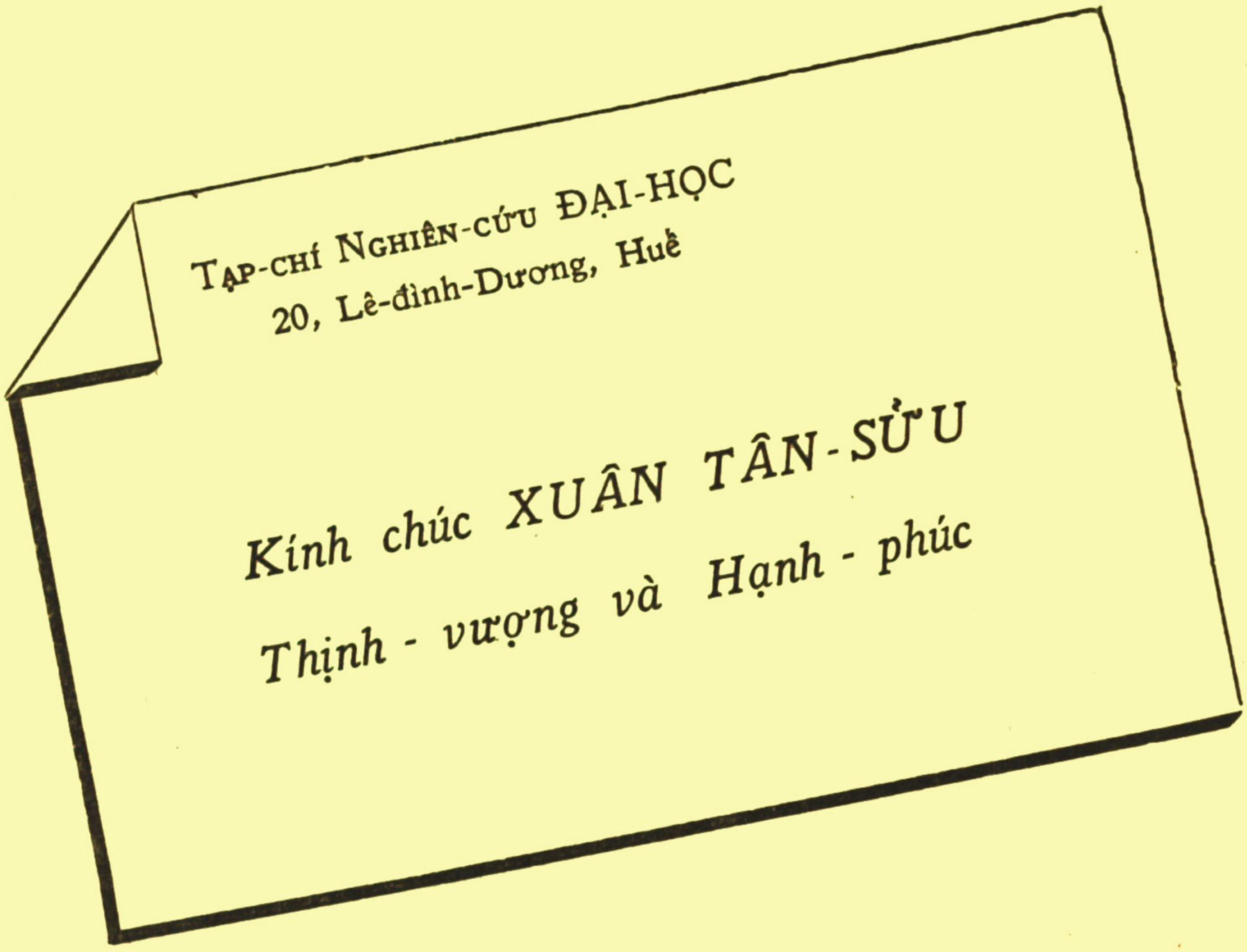
— **ĐẮC-LỘ SỐ I** *Giai-phẩm mùa Xuân 1961 do* **Nhóm Sinh-viên Đắc-lộ** *chủ trương biên tập. Tòa soạn và trị sự 175 B Yên-Đỗ Saigon. Giá bán 10$.*

— **THẾ-GIỚI CHÚNG TÔI** *Giai phẩm Xuân Tân-Sửu của* **Trung-Học Baméthuột.** *Giá 15$.*

— **GIỚI HẠN** *Thi phẩm đầu tay của* **Nhất Lê** *(1949-1960). Sách trình bày mỹ thuật và ấn loát công phu.*

Chúng tôi trân trọng cảm ơn quý đồng nghiệp và tác giả **Giới-Hạn, chúc vững tiến và xin ân cần giới thiệu cùng độc giả Đại-Học.**

TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU ĐẠI-HỌC.


Tạp-chí Nghiên-cứu ĐẠI-HỌC
20, Lê-đình-Dương, Huế
Kính chúc XUÂN TÂN-SỬU
Thịnh - vượng và Hạnh - phúc